La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — ABRIL - JUNIO, 1960 — NUM. 274

La mediación universal de la Iglesia

Entre el reino de la humanidad regenerada y los dominios del pecado existe una separación absoluta. Son las dos ciudades agustinianas, que se combaten desde el principio de los tiempos. De una parte están los que sirven a Dios y poseen la herencia de su reino mientras que de otra parte combaten las tinieblas y la maldad. Ambos mundos son infranqueables: los títulos por los que se combaten marcan con sello divino las personas. Sólo a través de Cristo se ha hecho accesible el reino de Dios a quienes antes eran sus enemigos: sin algún contacto con El es imposible abandonar el campo del pecado en la actual economía.

Su sacerdocio fue realizado tomando esa humanidad manchada y purificándola de una vez para siempre al contacto con su persona divina. Este sacerdocio está situado en el centro de la historia para librar los hombres como la serpiente en el desierto de su enemistad con Dios. Un sarcedocio eterno, un único Mediador en todos los tiempos capaz de regenerar los hombres. Pero este único sacerdocio ha sido participado y es continuado por la sociedad, que el mismo Cristo dejó instaurada en la tierra para continuar su obra, en lo único que ésta estaba inacabada: en la participación efectiva a través de todos los tiempos y generaciones de aquel acto infinitamente meritorio.

Hoy hay en el mundo una sola posibilidad para cruzar las trincheras del pecado: la incorporación a quien está encargada de continuar la obra del único mediador entre Dios y los hombres. La herencia de la que todos los hombres están llamados

a participar sólo se conserva por sucesión en esta comunidad de la Iglesia, cuya unión está soldada con la sangre de Cristo. Los sacramentos de la Iglesia presencializan de un modo misterioso aquellos tesoros de la Cruz aplicándolos en un momento determinado de la historia y realizando consiguientemente la vinculación del hombre a la fuente única de salud.

En la providencia siempre unitaria de Dios no hay más medio de salvar estos abismos: Cristo y la sociedad, que actualmente es dueña de los valores de la redención. Nadie más que la Iglesia puede gloriarse en el mundo de pertenecer a la ciudad sobrenatural y tener el dominio de hacer salvar a los hombres por propia autoridad.

La Iglesia es el instrumento único capaz de conferir a los hombres el título que les haga acreedores a la salvación. La tradición cristiana nos ha legado la imagen sensible y altamente teológica de la Iglesia como el arca de salvación en la tempestad. Todo esfuerzo teológico encaminado a solucionar la posición del hombre caído frente a su recreación debe partir de este presupuesto.

Pero junto a la verdad de la mediación instrumental de la Iglesia en la salvación de los hombres, sigue un camino paralelo la verdad o el hecho histórico y trágico de que innumerables almas están en ignorancia invencible de esta verdad y, por consiguiente, fuera de las circunstancias implicadas en la verdad anterior. Si estas almas entran en el ejército que alcanzará la salud eterna, ello, sólo puede ser obra de esa nueva naturaleza, que les hace hijos adoptivos de Dios. En el reino de Dios no caben títulos ni méritos extrínsecos o meramente naturales. Pero además esta renovación *no puede llegar a los hombres sino a través de la mediación única de la humanidad de Cristo.* Sólo a El fue acordada la plenitud de la gracia de la que todos participamos. Por consiguiente, no hay más título que el sobrenatural para poseer la herencia divina, pero tampoco hay más medio de poseerla que a través de Cristo.

Por otra parte, los modernos estudios etnográficos y sicológicos nos han puesto en presencia de innumerables seres que han estado y están situados fuera de la Iglesia, que es el instrumento de salvación. Los límites y el número de estos seres nunca podrá ser determinado. Pero bástenos recordar que el peso del ambiente, de la formación y los prejuicios llegan a

avasallar de tal modo a los hombres que puede suceder que aún quienes combaten la Iglesia no sepan que el reino de justicia por el que luchan lo tienen muy cerca...

Pío IX, hablando de estas almas intuía la extensión que su número pudiera tener, basado en la fuerza de los prejuicios sicológicos: «...quis tantum sibi arroget, ut huiusmodi ignorantiae designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum, aliarumve rerum tam multarum rationem et veritatem?» (1). Este número cobra proporciones desmesuradas si nos referimos, no ya a los herejes y cismáticos, sino a los muchos pueblos que han existido en la historia y a quienes no llegó el menor rastro de los caminos a los que Dios ligó la salvación de los hombres, o si llegó fue condicionado a fuerzas políticas o prejuicios que hacían indiscernibles esos caminos de salvación a las almas justas.

La doctrina católica común respecto de todos estos casos es de sobra conocida. No siendo la ignorancia invencible una culpa moral personal se sigue que quienes se encuentran en este estado no pueden ser castigados por el no cumplimento del mandato de pertenecer a la Iglesia.

Esta ha sido siempre la doctrina de la Iglesia. Quizá uno de los documentos en que con más energía se afirma esto es en la carta de la S. C. del S. O. al arzobispo de Boston (8 agosto 1949), tratando de corregir una doctrina errónea a este respecto: «Ut quis aeternam obtineat salutem, non semper exigitur ut reapse Ecclésiae tanquam membrum incorporetur, sed id saltem requiritur, ut eidem voto et desiderio adhaereat. Hoc tamen votum non semper explicitum sit oportet, prout accidit in cathechumenis: sed ubi homo invincibili ignorantia laborat, Deus quoque implicitum votum aceptat, tali nomine nuncupatum, quia illud in ea boni animi dispositione continetur, qua homo voluntatem suam, Dei voluntati conformem velit» (2). Esta doctrina había sido enseñada por los últimos Pontífices siempre que se habla de la necesidad de pertenecer a la Iglesia, como el

---

(1) Enciclica «*Quanto conficiamur moerore*», del 10 agosto 1863. Acta Pío IX, t. III pág. 615.

(2) «The American Ecclesiastical Review», 127 (1952, 2), 307-311.

mismo documento hace notar (3). Y en toda la tradición cristiana sabemos que el precepto grave de pertenecer a la Iglesia, por ser ésta el único medio de salvación, puede cumplirse con el voto, cuando hay circunstancias que impiden la recepción efectiva del bautismo. Por otra parte, tampoco insistimos —por suponerlo de sobra conocido— en que no es por este deseo por el que uno se hace digno de la salvación, sino por la fuente de que ese acto emana: el acto de caridad divina con la que el hombre justificado sobrenaturalmente acepta el orden divino, parte del cual es evidentemente ligar la salvación de todos los hombres al Cuerpo Místico de Cristo (4). Sin esta justificación divina es de todo punto imposible la consecución de la gloria.

Pero al teólogo se le plantea a este respecto el problema de la situación de todos estos seres justificados fuera de la Iglesia en orden a esa misma Iglesia. Toda la gracia, que reciben los hombres, viene de Cristo como de principio y fuente; los hombres actualmente no se santifican sino por la gracia cristiana o gracia redentora. Fuera de esta economía quedan sólo la justificación de los ángeles y la de Adán en el estado primero de inocencia, pues, sabiendo que todos los hombres nacen en pecado, se sigue que sólo pueden ser librados por el único Redentor. Cristo es verdaderamente cabeza de todos los hombres redimidos, ya que sólo por de su influjo son liberados del pecado. Este injerto en Cristo es tan necesario para la salvación como lo es la misma gracia santificante. Todo hombre justificado está también unido a Cristo como a su cabeza ya que la metáfora paulina de cabeza-miembros no designa otra cosa que la percepción parcial por los hombres de la plenitud de gracia de Cristo. Pero ya hemos visto que esta obra redentora se realiza actualmente a través de una sociedad divina instituida por el mismo Cristo «ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet» (5).

---

(3) Cfr. Encíclicas «Mystici Corporis», AAS 35 (1943), 243; «Quanto conficiamur moerore», Dz. 1627 y «Singulari quadam», Dz. 1646.

(4) Muchas de las disquisiones sobre el carácter de este voto explícito o implícito y a qué actos de hecho va ligado resultan inútiles, pues el deseo de entrar en la Iglesia no salva los hombres como una fórmula mágica, cuya casuística sería interesante, sino como un acto de sumisión filial de quien por la gracia es hijo adoptivo de Dios.

(5) Dz. 1821.

Los católicos consiguen estos frutos de la Iglesia como de una verdadera madre. Siendo, por otra parte, el bautismo el sacramento por el que se realiza esta incorporación a la Iglesia, quien no lo posea no recibirá esta justificación a través de la Iglesia. Y conocemos sin embargo la posibilidad de que todos los hombres en cualesquiera circunstancias y tiempos han podido conseguir la salvación por lo mismo que han podido ser justificados fuera de la Iglesia.

Así pues, la dificultad teológica, que vamos a analizar, podríamos sintetizarle así: ¿Hay acaso dos economías actuales para la salvación de los hombres, a saber, la de los que se salvan por su pertenencia al Cuerpo Místico de Cristo, y la de los que se salvan por un influjo directo de Cristo sin que el Cuerpo Místico de Cristo tenga nada que ver en su salvación?; o, más bien, ¿hay una economía unitaria que liga la salvación de *todos* los hombres no sólo a Cristo, único mediador sino también a la mediación única de la Iglesia?

SOLUCIONES INSATISFACTORIAS TEOLOGICAMENTE

Los límites del presente trabajo hacen que prescindamos de todas aquellas opiniones deficientes respecto a la función de la Iglesia en el orden de la salvación por destruir cualquiera de los polos entre los que se mueve el problema que vamos a tratar, y que sabemos que son ciertos dogmáticamente. Negar la necesidad de la Iglesia para la salvación o su oficio de perpetuar la redención entre los hombres cae fuera de los límites del problema teológico que aquí consideramos. Atenderemos sólo a las principales directrices que buscan una solución a la posición respecto de la Iglesia de todos aquellos hombres cuya santificación se ha operado sin ser miembros suyos, es decir, sin estar bautizados.

Lo que aquí buscamos no es la justificación de unas verdades dogmáticamente ciertas, sino su relación mutua. Es una verdad que la Iglesia no existe sino donde hay almas incorporadas a Cristo a través del sacramento del bautismo y unidas en comunidad de fe y caridad con sus Pastores, que son descendientes de los Apóstoles. Es también cierto otra verdad de que hay innumerables almas que quedan fuera de esta economía y a las

que en principio no se les puede negar la posibilidad de salvarse. Manteniendo estos dos hechos, nos interesa saber si guardan alguna relación mutua, en la que se rompa esa aparente contradicción.

1.—Una solución que ha dominado un cierto tiempo entre algunos teólogos, no obstante lo superficial de su contenido, sería una cierta distinción entre el alma y el cuerpo de la Iglesia de Cristo.

El origen de esta solución es difícil de determinar. El término «alma» de la Iglesia es antiguo en la tradición, pero referido más bien a la vida trinitaria que discurre por el organismo eclesiástico. Los Santos Padres consideraban la Iglesia como un organismo vivificado por el Espíritu Santo (6). Pero la aplicación de estos términos para solucionar el problema de la justificación extraeclesiástica resulta poco feliz.

Quizá el primero que realizó esta aplicación fue S. Roberto Belarmino. El alma de la Iglesia serían la gracia, los dones y las virtudes teologales; todos ellos elementos que pudiéramos llamar vivos. El cuerpo estaría constituido por la organización eclesiástica, la profesión externa de fe y la participación sacramental. S. Roberto, sumamente preocupado por la lucha antiprotestante y queriendo dejar siempre a salvo la visibilidad de la Iglesia y su necesidad, no podía desconocer la posibilidad de la salvación de quien está fuera de la Iglesia, al menos en el caso de los catecúmenos, que mueren sin el bautismo efectivo. Ya el que la mayor dificultad que estos primeros teólogos postridentinos tuviesen a este propósito fuese el de los catecúmenos, que mueren antes de recibir el bautismo, indica lo lejos que estaban de la preocupación actual, que busca una solución, no ya para ese número ínfimo de catecúmenos, sino para tantísimas almas a quienes no ha llegado la noticia de la Iglesia o si ha llegado, lo ha sido con unos datos que la hacen inaceptable. De todos modos nuestro autor deduce de su distinción entre cuerpo y alma en la Iglesia que puede pertenecerse al cuerpo,

(6) Cfr. P. Tromp, *De Spiritu Sancto anima Corporis Mystici. Testimonia selecta ex Patribus graecis* (Romae, 1932). *Testimonia selecta ex Patribus latinis* (Romae, 1932).

al alma o a ambos a la vez. «Ex quo fit ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae et proinde uniti Christo capiti interius, et exterius; et tales sunt perfectissime de Ecclesia; sunt enim quasi membra viva in corpore, quanvis etiam inter istos aliqui magis, aliqui minus vitam participent, et aliqui etiam solum initium vitae habeant, et quasi sensum, sed non motum ut qui habent solam fidem sine caritate. Rursum aliqui sint de anima et non de corpore, ut cathechumeni vel excommunicati, si fidem et caritatem habeant quod fieri potest. Denique, aliqui sint de corpóre et non de anima...» (7).

Esta distinción ha sido repetida frecuentemente por los teólogos y aún hoy la aceptan algunos manuales. El alma de la Iglesia ha venido a designar todo aquello que es el principio sobrenatural de vida en los individuos y que consiguientemente concurre a dar vida sobrenatural a la Iglesia. El cuerpo de la Iglesia serían todos los medios institucionales por los que participamos esa vida en la Iglesia y por los que ésta se nos presenta como organismo visible, desde la jerarquía hasta los sacramentos. El P. Hugon resuelve a base de esta distinción el adagio de que «extra Ecclesiam nulla salus»: el pertenecer al alma de la Iglesia sería necesario con necesidad de medio, pero basta que sea in voto en quienes este acto no puede realizarse (8). Para Billot todos los justos existentes pertenecen al alma de la Iglesia, si bien los que están alejados de su cuerpo lo son «quasi accesorie» (9). Para Schultes quienes reciben la vida sobrenatural fuera de la Iglesia pertenecen sólo a su alma (10). Y así podríamos citar otros muchos autores que aceptaron la misma terminología (11).

No creemos que haya lugar para censurar, como hizo alguno, a estos propugnadores de la distinción entre cuerpo y alma de

---

(7) *De Ecclesia et Conciliis*, 1. 3, c. II (Opera omnia. Parisiis, 1870, t. 2, pág. 302).

(8) E. Hugon, *Hors de l' Eglise point de salut*, c. IV (Paris, 1914), pág. 302 ss.

(9) L. Billot, *De Ecclesia Christi*, t. 1, th. 14 (Romae, 1927), pág. 331.

(10) Schultes, *De Ecclesia catholica* (Parisiis, 1931), pág. 96.

(11) Cfr. sobre esta distinción entre alma y cuerpo de la Iglesia J. Fenton, *The meaning of the Church's necessity for salvation*, «The American Ecclsiastical Review», 124 (1951), 124-143; 203-221; 290-302.

la Iglesia de un cierto sabor protestante por su semejanza con la distinción entre Iglesia visible e invisible. Esta distinción surgió precisamente en las controversias protestantes y por quienes fueron adversarios del protestantismo. Lo único que con esta distinción querían enseñar los autores citados es que esa vida, que los cristianos poseemos en la comunidad viviente del Cuerpo Místico de Cristo puede ser poseída también por quienes no son miembros de esta. Cosa evidente pues la salvación no ha sido negada a todos los que no llegaron a una incorporación efectiva a la Iglesia de Cristo. Hasta ahora esta distinción no ha aportado nada al problema que aquí nos preocupa: saber si esa vida sobrenatural, que pueden poseer quienes no han llegado a ser miembros efectivos de la Iglesia, se les ha concedido por intermedio de esta o no. Este es quizá el mayor inconveniente de esta solución ideada por S. Belarmino. No hace más que reconocer el hecho de que puede uno justificarse fuera de la Iglesia y que no obstante la necesidad de pertenecer a la Iglesia se refiere a su cuerpo, a su realidad visible. Es incuestionable que si alguien se justifica fuera de la Iglesia esto no puede ser más que por la gracia divina.

Quizá alguien pudiera crer que estos autores nos han dado la solución que buscábamos. Si el fiel bautizado y en gracia pertenece al cuerpo y al alma de la Iglesia y el que todavía no ha sido bautizado, pero ya está justificado, pertenece a su alma, se podría concluir que la justificación de *todos* los hombres se realiza «*por*» la Iglesia en lo que ésta tiene de invisible. Tendríamos así una solución unitaria al problema que tratamos: la Iglesia tiene parte en la justificación de todos los hombres; en unos toma parte activa *visiblemente* y en otros sólo *invisiblemente*. Esto es lo que nos hubiera agradado ver afirmado en estos autores, pues vendría a colocarles en la línea de la solución que propongamos. Pero creemos que esto sería forzar la mente de estos autores. Ellos lo único que quieren salvar es la posibilidad de la vida divina para quienes no son miembros actuales de la Iglesia y, al mismo tiempo, la verdad teológica cierta de que esa vida no es otra que la que tenemos los cristianos: la de Cristo Redentor. Pero no hemos visto que ningún autor deduzca de esto que la Iglesia católica tiene algo que ver en la vida que reciben aquellos seres, que no están bautizados o que en ellos, en virtud de la gracia recibida, quede establecido

algún contacto con la Iglesia católica. Su solución, por tanto, no aporta nada positivo al problema, y si creemos que su solución debe ser abandonada, no es porque sea totalmente falsa sino por la imprecisión con que nos describe lo que es el auténtico misterio de la Iglesia, que no está precisamente en lo que estos autores llaman su «alma» sino en que su vida divina está como encarnada en instituciones sensibles y delimitada por éstas como el alma se puede decir que está delimitada por el cuerpo. Cuerpo y alma de la Iglesia son dos cosas que no se pueden separar; cualquiera de estos elementos, aislados, no es un misterio. Tampoco en el misterio de Cristo puede prescindirse de la unión personal del hombre y de Dios (12). La distinción de cuerpo y alma de la Iglesia podrá usarse como sensibilización del misterio implicado en la incorporación de los hombres a la Iglesia, pero es de gran pobreza teológica.

Y no negamos con esto el hecho en que esta posición se funda: que existe la vida divina en los no bautizados; pero insistimos en que la terminología no es adecuada. Un infiel puede tener la gracia de Cristo y no poseerla en cambio un bautizado, pero decir que en aquél está el alma de la Iglesia y en éste sólo el cuerpo es introducir en la sociedad fundada por Cristo una distinción, que afecta a sus miembros pero no a la sociedad

---

(12) No conocemos otra descripción mejor que la de León XIII sobre este misterio de la Iglesia: «Sicut Christus, caput et exemplar, non omnis est, si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis...vel divina tantummodo natura invisibili...sed unus est ex utraque et in utraque natura cum visibili tum invisibili; sic corpus ejus mysticum non vera Ecclesia est nisi propter eam rem quod ejus partes conspicuae vim vitamque ducunt ex donis supernaturalibus rebusque ceteris, unde propria ipsarum ratio ac natura efflorescit». «*Satis cognitum*», 29 junio 1896. (Colec. Encíclicas de León XIII, Valladolid 1903, t. 2, pág. 236). Este documento es el primer lugar donde el magisterio recoge la fórmula de cuerpo y alma de la Iglesia, pero no la usa para definir la posición de los justos no bautizados por respecto a la Iglesia, que es lo que nosotros hemos censurado. El P. Journet en *L' Eglise du Verbe Incarnée*, t. II, (Fribourg 1951), nos describe toda la estructura interna de la Iglesia distinguiendo entre sus elementos corpóreos y espirituales. En esto no hay nada reprensible de no haber una latente disociación de ambas partes, cosa que este autor evita muy bien. Cfr. del mismo autor *Coextensivité de l' âme et du corpus de l' Eglise*. «Rev. Thomiste», 49 (1949) 197-205, y Salaverri, *De Ecclesiae Christi*, (Madrid, 1958). págs. 906-7.

como tal. Con la misma razón podríamos hablar de una sociedad santa y una Iglesia pecadora, pues ambas clases de miembros existen.

Estos autores no han caído en la falta de distinguir el cuerpo y el alma de la Iglesia como dos realidades no coextensivas. Siempre hablan de «pertinere ad corpus vel ad animam Ecclesiae», indicando así que su distinción sólo afecta a los miembros. Por eso no tachamos su posición de errónea, sino de incorrecta en sus términos y también inútil en cuanto a su solución. Pero hay que reconocer que otros autores, que han empleado la misma terminología no han sabido evitar este escollo y nos han dado un concepto de la Iglesia en la que cuerpo y alma no serían realidades coextensivas sino independientes, introduciendo así su incorreción en el misterio mismo de la Iglesia. El P. Jáki cita como exponentes de esta evolución los nombres de Polmam, Plessis, d' Argentré y Tournely (13).

2.—Una nueva solución al problema viene de la concepción, que hasta hace poco ha estado muy extendida entre teólogos y, que por haber sido propuesta con diversas fórmulas, es difícil esquematizarla. El punto central de esta concepción es una cierta *inadecuación entre la realidad expresada por el Cuerpo Místico y la expresada por la Iglesia.* El Cuerpo Místico designaría el conjunto de seres, que participan de algún modo de la vida sobrenatural, que deriva Cristo, mientras que la Iglesia sería la sociedad visible formada sólo por algunos de esos seres, aquellos que están incorporados sacramentalmente a Cristo.

La idea, por tanto, de Cuerpo Místico sería mucho más amplia que los límites de la Iglesia visible y se referiría ante todo a la vida sobrenatural de ésta. Evidentemente que fuera de este Cuerpo Místico así concebido no cabe salvación, pues abarca todos aquellos que están en gracia.

---

(13) S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'Ecclesiologie* (Romae, 1957), pág. 239. Como expresión de esta disociación de los conceptos de alma y cuerpo de la Iglesia recogemos las palabras de M. Nédoncelle: «...un membre séparé reste uni au corps mystique pour les affinités réciproques qui subsistent entre eux deux. Assui bien quand l'anglicanismo est loin du Corps mystique, le corps mystique n'est pas séparé de lui». *L'Anglicanisme et le corps mystique,* «Revue Apologétique», 34 (1938) 670 (l. c.).

En lo que toca a nuestro punto su solución no tiene mayor dificultad: todos los hombres, que poseen vida sobrenatural, sean católicos, heréticos, cismáticos e incluso paganos, forman parte del Cuerpo Místico de Cristo y por él se salvan. No hay, por consiguiente, dos caminos para la salvación de los hombres. Todos los hombres, que participan subjetivamente de la Redención, forman parte del Cuerpo Místico, en el sentido en que estos autores lo entienden y que es, según éllos, en el que hay que interpretar el «extra Ecclesiam nulla est salus».

En la exposición de esta doctrina hubo en sus orígenes una tendencia herética. Nos referimos a la posición de algunos católicos para quienes la verdadera Iglesia sería una «Ecclesia universalis», que comprendiese a todos los cristianos por encima de las divergencias de su confesión. Esta teoría fue propuesta por algunos teólogos protestantes y ortodoxos. En el campo católico creemos que, como indica el P. Rahner, no ha llegado a proponerse de un modo científico, pero sí fue aceptada implícitamente por algunos (14). Pero por ser esta posición claramente opuesta al dogma no nos detenemos en su exposición.

Entre los católicos, quienes proponen esta distinción entre Iglesia y Cuerpo Místico no se refieren, como los anteriores, a una Iglesia formada por el aglomerado de todas las Iglesias cristianas, sino a la Iglesia católica romana. El elemento invisible de esta Iglesia se extendería entre todos los hombres. Ya en el C. Vaticano, Dupanloup afirmaba que «Corpus Mysticum Christi latius patet quam Corpus visibile Ecclesiae et comprehendit in totali sua extensione omnes justos, etiam eos qui sine sua culpa extra communionem Ecclesiae versantur» (15). Todos estos justos es evidente que se salvan sin ser miembros visibles de la Iglesia, pero sí como miembros del Cuerpo Místico de Cristo, al que pertenecen de un modo absoluto. En el esquema II del C. Vaticano se había propuesto el declarar, en contra

---

(14) «...offenbar da und dort ausserhalb der theologischen Fachliteratur, in Uniongesprächen usw., mehr oder weniger deutlich ein Kirchenbegriff vorausgesetzt zu werden schien, nach dem auch die voneinander durch den Glauben Getrennten dennoch suzammen die eine Kirche bilden. En *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII "Mystici Corporis"*, «Zeitschr. für katholische Theologie», 69 (1947), 150.

(15) Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 51, 785.

de esta proposición, que la Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo (16).

Los teólogos siguieron hablando de un concepto del Cuerpo Místico, que comprendería todos los justos no bautizados o, al menos, sin estar en comunión con la Iglesia católica, por oposición a un concepto de la Iglesia, que se fijaría sólo en los elementos visibles. De ahí que cuando se advirtió que la Encíclica «Mystici Corporis» hablaba de ambos términos identificándolos en su extensión, se notó una cierta desazón entre muchos teólogos, que intentaban buscar nuevas razones a esa cierta estructuración de los vocablos Iglesia y Cuerpo Místico, en la que el primero designaría los elementos visibles y el otro las realidades invisibles. Esta visión revelaba una falta de inteligencia del misterio mismo de la Iglesia, pero que hay que reconocer que estaba presionada no por un afán de novedad en estos autores sino por la creencia de que ese había sido el modo de hablar de la literatura patrística y, en gran parte, también de la escolástica. El hecho es que para sortear la dificultad del modo de hablar de la Encíclica «Mystici Corporis» se sostuvo que lo que ella quería evitar era un cierto indiferentismo religioso, que sostenía que el Cuerpo Místico estaba formado por todas las sectas cristianas en un mismo plano, pero no se oponía al concepto amplio de Cuerpo Místico formado por todos los hombres de buena fe, que se unen a Cristo aún fuera de la Iglesia católica (17).

La Encíclica «Humani generis» vino, por el contrario, a dar la razón a quienes se negaban a admitir cualquier distinción entre la Iglesia y Cuerpo Místico y creían que en la «Mystici Corporis» no sólo se rechazaba el indiferentismo religioso sino también la no coextensión de las realidades designadas por Iglesia católica y Cuerpo Místico de Cristo (18).

---

(16) Cfr. E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, t. II (Paris, 1936), pág. 350 ss., y *Collectio Lacensis*, t. VII, pp. 567 y 578.

(17) Anteriormente a la Encíclica, R. Grosche indicaba que los dos conceptos de Iglesia y Cuerpo Místico quedaban sin conexión en los autores. *Pilgernde Kirche* (Fr. Br., 1938), p. 41.

(18) Cfr. W. Goosens, *L'Eglise Corps du Christ d'après St. Paul* (1949) y V. Morel, *Le Corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine*, «Nouvelle Rev. Theologique», 70 (1948), 703-726; artículo muy laudable en

No hay, por tanto, dos realidades no coincidentes en su extensión. El misterio de la realidad de la Iglesia reside precisamente en que la acción divina y salutífera se realiza a través de un cuerpo social y visible al que únicamente Cristo ligó su obra. De este hecho tiene que partir toda solución que se dé al problema de la salvación de los no bautizados y no dar de antemano una solución, que luego tenga que forzar las mismas estructuras divinas.

Evidentemente que estos intentos de solución tratan de armonizar los datos ciertos de la teología; en concreto, tratan de solucionar la aparente oposición, que vamos viendo que constituyen el presupuesto de este problema: el que la Iglesia católica es limitada en su extensión y en sus miembros, mientras que la posibilidad de la salvación se extiende universalmente. El imaginar una realidad no del todo coincidente con este concepto de la Iglesia católica vendría a dar una solución fácil al problema, pues esa no superposición de las dos realidades —Cuerpo Místico e Iglesia— se debería a que el Cuerpo Místico se extiende a los situados fuera del ámbito de la Iglesia visible. El Cuerpo Místico, por tanto, estaría constituido por todos aquellos que están ligados a Cristo; y sin ser miembros de ese Cuerpo Místico no habría salvación posible, como es claro. Si esta posición la creemos también criticable es por introducir con su terminología una disociación en el misterio mismo de la Iglesia. En la Iglesia ciertamente hay elementos visibles e invisibles, realidades espirituales y natuarles, lo divino y lo humano, pero en el momento en que con las realidades divinas, espirituales e invisibles creamos una entidad —Cuerpo Místico— que sobrepasa los límites de la otra serie de realidades, aquella parte que sobrepasa la Iglesia visible ya no poseería el verdadero ser de la Iglesia, cuyo misterio está precisamente en la unión de lo visible e invisible. Y el Cuerpo Místico estaría de igual modo en

---

su intento de establecer una continuidad en esta doctrina entre antiguos y modernos, pero que llega a un cierto exceso en lo que aquí criticamos de no hacer coincidir ambas nociones; así, p. ej., cuando dice: «Sur ce plan réel, le Corps mystique terrestre déborde l'Eglise catholique romaine» (Ib., p. 719). Nothomb no acentúa tanto esta distinción pero sus precisiones a este punto no parecen definitivas: *L'Eglise et le Corps mystique du Christ*, «Irenikon», 25 (1952), 226-248. En el mismo sentido también Holstein, *Eglise et Corps du Christ*, «Etudes», 267 (1950), 244.

los agregados a la Iglesia católica que en los separados de élla, pues en este plano del Cuerpo Místico no cabe más que poseer la gracia de Cristo o no poseerla; pero el que esta posesión sea sacramental o extrasacramentalmente no afectaría al Cuerpo Místico, que prescinde de esas modalidades. Tendríamos, por tanto, dos realidades fundadas por Cristo.

Por esto vemos que la imprecisión no está en sostener que Cristo tiene miembros visibles y miembros invisibles sino en decir que existe una realidad superpuesta a la Iglesia visible y formada, con toda propiedad, por miembros visibles e invisibles, con tal de que poseyesen el requisito de la gracia divina. Dos realidades inadecuadamente distintas, que serían el Cuerpo Místico y la Iglesia. No tendríamos el «unum idemque» de que hablaba Pío XII (19).

Repetimos, por tanto, que no es el fondo ni la misma solución lo que criticamos sino el hacerlo por una terminología, que juega con el equívoco individuos-institución. El aspecto por el que resuelve el probelma respecto de los individuos —introducir la unidad entre todos aquellos que participan subjetivamente de la Redención de Cristo, de cualquier modo que sea— lo creemos en buen camino, pero el aspecto por el que extiende esa solución a la institución misma imaginando en ella dos planos disociados —Iglesia y Cuerpo Místico— tiene el peligro de destruir el misterio teándrico de la Iglesia (20).

---

(19) «Corpus Christi et Ecclesiam catholicam Romanam unum idemque esse...», AAS 42 (1950), 571. En realidad, la Encíclica *Mystici Corporis* no fue la primera en enseñar estas cosas. León XIII en su Encíclica *"Satis cognitum"* había negado todo dualismo entre lo visible y lo invisible de la Iglesia.

(20) No se nos oculta, y por ello disculpamos todo lo posible estas soluciones, la dificultad que entraña esta crítica si se recurre al modo de hablar de muchos Santos Padres y escolásticos. Pero no es nuestro propósito estudiar esto aquí. Por eso hemos citado sólo autores recientes, en los que el estado del problema pueda ser semejante al nuestro; para juzgar el valor de las afirmaciones de los antiguos habría que conocer el alcance de los términos que usan. No deja de ser curioso que el autor, que mejor ha estudiado la tradición sobre las verdades del Cuerpo Místico, cuando trata de hacer una síntesis propia, soluciona nuestra cuestión en el sentido de que Cuerpo Místico e Iglesia no son lo mismo: E. Mersch, *La Théologie du Corps mystique*, t. II (Paris, 1946), p. 196.

3.—Finalmente notemos otra tendencia más negativa en lo que a nuestro problema se refiere. Sería el admitir la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia para todos aquellos, cuya ignorancia de la verdadera Iglesia les hace caminar fuera de ella, y al mismo tiempo, la necesidad absoluta para todos los demás de pertenecer a la Iglesia católica.

Tendríamos así una solución dualista: en la Providencia actual de Dios hay dos economías de salvación: una, para los que conocen que la Iglesia católica es la verdadera, y otra para quienes no ha llegado la noticia de este misterio de salvación. Quien se justificase sobrenaturalmente en cualquiera de estas dos economías se *salvaría en su situación y por medio de su situación;* unos en la Iglesia y por ella y otros por el estado excepcional de ignorancia al cual Dios habría ligado directamente su gracia.

Esta tesis sólo se ha propuesto de un modo negativo. Se habla de la necesidad de la Iglesia para salvarse y al mismo tiempo se indica, como es evidente, que esta necesidad no afecta a quien se encuentra en ignorancia invencible. Pero no se intenta buscar una ulterior explicación, que conjugue estas dos verdades fundamentales, sino más bien de la impresión que la necesidad de la Iglesia para salvarse es una necesidad no absoluta y universal sino restringida a unos determinados hombres, y que admite a su lado la opuesta: la Iglesia no es necesaria para salvarse, de la que sólo se distinguiría por los distintos sujetos a que aluden. Un ejemplo de esta manera de ver el problema podría ser la explicación propuesta por Verhelst: «...un gran nombre d' hommes n' ont pu et ne peuvent demander ces moyens á l' Eglise... Il est cependant hors de doute que Dieu ne repuse pas inexorablement ces brevis errants. Elles peuvent donc se sauver hors de l' Eglise. Donc celle-ci n' est pas l' unique moyen de salut pour tous» (21).

Tenemos así dos caminos paralelos, que se ignoran, y en cualquiera de los cuales los hombres llegan a conseguir su salvación. Gran parte de los seres, que están fuera de la Iglesia católica, se encuentran en este camino hacia su salvación con Cristo, como serían ciertos herejes o cismáticos materiales, pero

---

(21) *Dogmatique* (Bruxelles, 1918), p. 44. Citado en Zapelena, *De Ecclesia Christi,* t. IV (Romae, 1954), p. 323.

para otra gran multitud la ignorancia de la Iglesia supone también la ignorancia del Redentor, pues caminan al margen de toda evangelización. Ciertamente que quienes piensan en este sentido admiten que la justificación de quienes están fuera de la Iglesia sólo puede venir de Cristo, pero mientras estos seres la recibirían directamente de Cristo, a los fieles católicos se les dispensaría a través de la Iglesia. Esta, por tanto, no sería la verdadera Vicaria de Cristo, la depositaria absoluta de las gracias de la Redención, sino sólo una legada ante aquellos que previamente se le han sometido.

El no intentar buscar una comprensión entre las dos verdades lleva fácilmente a esta solución dualista, ya que el negar que la Iglesia no es necesaria para la salvación o que no hay justificación para los no bautizados es destruír una de las verdades fundamentales que debe presuponer toda solución. Antes aludimos al deseo sincero de quienes, intentando explicar ambos términos, imaginaban un concepto amplio del Cuerpo Místico que no se ajustaría al de la Iglesia Católica, formada sólo de los bautizados. Esta no superposición de los conceptos Cuerpo Místico e Iglesia era rechazada por los teólogos. Pero ahora debemos reconocer que hay otros teólogos, que aunque propugnaron una doctrina que después fue sancionada por el Magisterio, como es la identificación entre Iglesia y Cuerpo Místico, sin embargo no han contribuido en nada o casi nada a solucionar el problema que nos preocupa y que no es otro que fijar la situación en que están por respecto a la Iglesia verdadera todos los seres ignorantes de la institución positiva por Dios de los medios de salvación, pero que alcanzan o pueden alcanzar el término final de estos medios de salvación (22).

Esta solución incompleta del problema quizá esté motivada por una visión muy individualista del problema de la salvación. A veces nos convencemos que la Teología ha dicho todo lo más que pueda decir cuando de alguna manera se ha asegurado la posibilidad de salvación para los pueblos enteros que han vivido sin ser evangelizados. Y nos parece que el teólogo ha cubierto ya su cometido cuando afirma que la ignorancia o la imposibili-

---

(22) Así, p. ej., J. Bluett, *Mystical Body of Christi and catholic Church exactly coextensive*, «The Amer. Eccl. Review», 103 (1940), 305-328 y P. Bover, *Teología de San Pablo* (Madrid, 1946), l. 7, c. 4.

dad física hacen que las puertas del cielo no estén cerradas a esa multitud innumerable de hombres. Y sin embargo, esto es sólo el comienzo de la labor propiamente teológica.

El dato que el teólogo debe elaborar es el hecho de que Dios por su libre voluntad ligó la salvación de todos los hombres a la Iglesia. Esta entra por consiguiente como un verdadero punto intermedio en el plano general de la salud cristiana. Ella es en si misma uno de los eslabones de la cadena con que los hombres entran en su término; no es sólo una sociedad que facilita la salvación sino algo por lo que positivamente entramos en la Iglesia triunfante. Este es el misterio que la Revelación divina nos ha legado y sobre el cual debe trabajar preferentemente el teólogo y a través del cual debe venir la solución.

Es necesario profundizar en este mismo misterio de la Iglesia para ver los lazos que la vinculan al resto de la humanidad no regenerada. Cristo pudo hacer que su Redención llegase a todos los hombres sin algún intermediario, pero quiso ligarlo a una institución visible. De este hecho debe partir la elaboración teológica. La Revelación no nos ha dado otra economía para los que están en ignorancia de esta única Iglesia, la cual economía sería el punto de partida de otras elucubraciones teológicas.

Es decir, que en el dato revelado encontramos, no una dualidad sino la más absoluta unidad, en lo que respecta a la Providencia de Dios en la salvación de los hombres: la pertenencia a la Iglesia es necesaria para la salvación. Y evidentemente que no es otra iglesia que la construida con los bautizados: «Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei» (23). Esta es la economía que Cristo nos trajo. Si después deducimos que quienes inculpablemente no recibieron esta regeneración no están necesariamente excluidos del reino, esto debemos concluirlo manteniendo íntegro el dato revelado y no creando con este dato una nueva economía que limitase el valor de la primera, pero que siempre tendría en contra el que no es una economía querida por Dios.

De algún modo hay que explicar por consiguiente el que los que se salvan fuera de la Iglesia entran dentro de la economía

(23) Juan 3, 5.

de la salvación querida por Cristo; el centro de cuya economía es la Iglesia católica. Y esto no lo hace el teólogo, que se contenta con admitir la posibilidad de la salvación individual de quienes están inculpablemente fuera de la Iglesia, siendo así que Dios quiso que esa salvación fuese comunitaria, social y por incorporación visible (24). Los estudios modernos sobre el Cuerpo Místico han abierto mucho los horizontes de estas perspectivas comunitarias de la salvación de los hombres. La iglesia es la comunidad de la que están llamados a participar todos los hombres. Y su necesidad para la salvación no puede prescindir de lo que ella es en si misma.

La vía de solución.

La solución no puede venir de una disociación en el misterio de la Iglesia, como buscaban las tendencias citadas, sino de una distinción gradual en la pertenencia a la Iglesia de Cristo. Esta consta de diversos elementos y realidades unificadas por la virtud del Espíritu Santo, quien ordena todo a un mismo fin.

Cristo dejó a su Iglesia una herencia de verdades, sacramentos y jerarquía. Puede darse, por consiguiente, que los hombres en una situación anormal por respecto a esta Iglesia participen de alguno de estos elementos y no de los restantes. El que esto sea una situación anormal es un índice de que la cuestión de los miembros de la iglesia no corre en perfecto paralelismo con la exposición de la Iglesia como institución divina, que tiene una entidad participada de las prerrogativas de Cristo, mientras que en la cuestión de los miembros damos a la Iglesia una entidad que está condicionada por el modo como los sujetos lo realizan. No podemos, por tanto, juzgar de los miembros como juzgamos de la Iglesia, puesto que ésta tiene su existencia originada en la voluntad de Cristo y no según las diversas formalidades que le dan los sujetos que la componen. En todo la tradición

(24) Nos parece que Strotmann tiene razón cuando afirma a propósito de la Enciclica «Mystici Corporis», que «elle a directement en vue la totalité de l'Eglise dans sa fonction rédemptrice et considère la qualité de membre en fonction de cette totalité, non pas sous l'angle du salut individuel». *Les membres de l'Eglise,* «Irenikon», 25 (1952), 261, si bien nos parece que desconoce la doctrina de Santo Tomás cuando trata de oponer su doctrina con esta visión de la enciclica.

cristiana se ha sabido, por ejemplo, que la Iglesia era santa y que no obstante sus miembros eran pecadores. Pío XI cuando hablaba de las características de la Iglesia indicaba que éstas deben inducirse de lo que Cristo quiso y no de lo que quieren los hombres cual si se tratase de una sociedad natural (25); indicio claro de que la Iglesia es una realidad independiente de las condiciones de los sujetos que la forman.

Y por lo que se refiere a nuestro caso diremos que puede estar disociado en los miembros lo que en el misterio de la iglesia es unidad. Esta es visible e invisible, pero pueden los hombres no participar nada más que de algunos elementos visibles o invisibles y, por tanto, ser miembros invisibles de la única Iglesia que es visible e invisible. Tales miembros no serán miembros perfectos, pero de alguna manera le deben estar incorporados. Estas diversas maneras de participar de la vida misma de la Iglesia es lo que constituye los diversos grados de incorporación. No disociemos, por consiguiente, el misterio de la Iglesia sino más bien ordenemos los hombres mirando hacia ella.

Siempre se supo que a la Iglesia se podía pertenecer «voto, sed non re». Los catecúmenos siempre fueron considerados como cristianos, si morían antes de poder recibir el bautismo. Cuando modernamente se ha intentado fijar de algún modo la situación de los que mueren fuera de la Iglesia siempre se ha vuelto acertadamente a estas antiguas clasificaciones de los miembros de la iglesia, si bien dándoles un sentido más amplio que el que pudiera encerrarse en el caso limitado del catecúmeno y abriéndola hacia las muchedumbres y pueblos que queden fuera de ella.

En los útimos tiempos casi todos los autores proponen una cierta graduación entre los miembros de la iglesia, sin destruir por ello su unidad. Aunque ésta había sido la concepción más tradicional nos limitaremos aquí a quienes han tratado esto en los últimos tiempos. Bainvel fue quizá el primero que reaccionó contra una disociación del misterio de la Iglesia, afirmando no obstante la no igualdad de condición por respecto a ella de todos sus miembros (26). Frecuentemente se ha expuesto la

---

(25) Carta 26 abril de 1931, AAS 29 (1931) 148.

(26) *Hors de l'Eglise pas de salut. Dogme et Théologie*, «Etudes», 49 (1813), 289-313 y *De Ecclesia Christi* (Paris, 1925), p. 112.

pertenencia «in voto» a la iglesia como una incorporación real, aunque le falte algún elemento de visibilidad de tal modo que estos dependerían realmente de ella (27). El P. Mura, al igual que Bainvel, se inclina por una distinción entre los miembros ordinarios y los miembros extraordinarios, aludiendo evidentemente a la distinción entre Providencia ordinaria y extraordinaria (28). Ya el P. Congar en su obra «Chrétiens désunis» se inclinaba por la existencia de unos miembros tendenciales junto a otros que podríamis llamar incorporados total y practicamente (29). Journet también ha hecho un estudio minucioso de los diferentes grados analógicos en que se realiza la pertenencia a la iglesia de todos los hombres (30), como también el P. Sauras (31).

Es común que estos autores subrayen que estos diversos miembros lo son de la única iglesia visible y romana, no de una nueva concepción de la iglesia como sociedad meramente invisible. En este punto es quizá por donde se debe buscar la solución apta al problema de las relaciones respecto de la Iglesia de los seres que están alejados de ella, pero que sin embargo, han alcanzado algún don sobrenatural que les puede introducir en el cielo. Nos conviene destacar que dichos autores afirman una *pertenencia real y objetiva* de estos seres a la única iglesia de Cristo. Quizá haya después divergencias en la nomenclatura o clasificación de esos grados de pertenencia a la iglesia, pero sí subrayamos que es frecuente establecer un lazo entre los dones sobrenaturales de todos los hombres y la única iglesia visible, reduciendo así a unidad los caminos por los que la Providencia salva a los hombres. Esta tendencia ha venido a expresarse en la fórmula: miembros invisibles de la única iglesia visible.

Eta manera de hablar la han propuesto A. Liege (32), La-

---

(27) Cfr. De Guibert, *De Christi Ecclesia* (Romae, 1928), p. 146, y D'Herbigny, *Theologica De Ecclesia* (Paris, 1928), v. II, p. 273.

(28) *Le Corps mystique du Christ*, t. I (Paris, 1934), p. 364.

(29) *Ib.*, (Paris. 1937), p. 282.

(30) *O. c.*, t. II, p. 1058.

(31) *El Cuerpo Mistico de Cristo* (Madrid, 1952), p. 483 ss.

(32) *L'appartenance à l'Eglise et l'Encyclique "Mystici Corporis Christi"*, «Rev. Sc. Philos. et Theol.», 32 (1948), 351.

bourdette (33), Journet (34), T. de Montcheuil (35), Lialine (36), De Lubac (37), Chavasse (38), y otros. Así pues, habría que distinguir en los miembros de la iglesia entre los miembros completos y plenamente unidos a ella y aquellos a los que faltan algunos de los caracteres de esta Iglesia, como puede ser la santidad o la visibilidad. El último grado vendría ocupado por todos aquellos seres que ni están incorporados a la iglesia ni poseen don alguno sobrenatural, que de alguna manera les pudiese vincular a ella; de estos casos no nos preocupamos pues respecto de ellos no se plantea el caso de la salvación por o fuera de la Iglesia.

Ciertamente que estos autores van por buen camino, si bien sus expresiones no sean perfectamente acordes entre sí. Todos ellos parecen estar en su derecho cuando sostienen que este es el sentido de las enseñanzas de la «Mystici Corporis». En ella, en efecto, se enumeran las condiciones de los verdaderos miembros de esta sociedad que es la Iglesia y se recogen también que hay otros que no pertencen a la iglesia visible pero que, en virtud de un voto, consciente o inconsciente, tiene algún vínculo con ella. Los primeros son llamados miembros «reapse» (39), cuya palabra en el contexto tiene un sentido de plenitud que no excluye su realización incompleta. Y refiriéndose a aquellos que no son miembros de la Iglesia católica admite que puede suceder que «inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinetur» (40). Esta fórmula, que a algunos teólogos ha extrañado por parecer más amplia que el tradicional «pertinere voto» (41), no creemos que contenga nada nuevo, si

---

(33) *Les enseignements de l'Encyclique "Humani Generis"*, «Rev. Thomiste», 50 (1950), 32-55.

(34) *O. c.*, t. II, p. 1065.

(35) *Aspects de l'Eglise* (Paris, 1957), p. 137.

(36) *Una étape en ecclésiologie*, «Irenikon», 20 (1947), 44. Sin embargo, la distinción que hace este autor y Holstein (*Le Christ tête de tous les hommes*, «Année Theol.», 1950, p. 25), entre miembros de la Iglesia y miembros de Cristo, no la creemos exacta.

(37) *Catholicisme* (Paris, 1952), c. VII.

(38) *Ordonnes au Corps Mystique...*, «Nouvelle Revue Theologique», 70 (1948), 690-702.

(39) Cfr. ed. de la «Mystice Corporis», del P. Tromp (Romae, 1943), n. 21.

(40) *Ib.*, n. 101.

(41) Cfr. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, t. II (Romae, 1954), p. 378.

no es el acentuar el sentido dinámico de todos aquellos que están fuera de la Iglesia, pero que poseen algún don sobrenatural por ser heréticos o cismáticos. Todos éstos son atraídos hacia la plenitud de la unidad de la verdadera Iglesia, atracción que es análoga en estos casos, pues no es lo mismo la atracción que puede efectuar el bautismo sólo en el cismático formal que la que ejerce la gracia santificante en el que nunca ha oído hablar de la Iglesia. Lo que a nosotros nos interesa destacar es que todos ellos tienen algo que ver con la única iglesia de Cristo, aun sin ser ellos mismos conscientes de ello, lo cual indica que se trata de una *ordenación objetiva del don que poseen,* sea el bautismo o la gracia, y que, por tanto, estos dones están siempre vinculados a la Iglesia con lo cual venimos a una solución unitaria del problema de la Iglesia para salvarse.

Desde el momento que se participa alguna de las muchas realidades que constituyen la iglesia, se está invitado a una mayor participación de su unidad mística y esto por una dialéctica interna de estos dones que Cristo quiso sólo en la plenitud de su Iglesia, pero que los hombres las disocian a veces viniendo a suceder que lo que sólo debiera existir en el seno de la Iglesia sea retenido fuera de élla, como, por ejemplo los sacramentos administrados fuera de la comunión de la Iglesia.

En este sentido también podríamos indicar que el católico pecador aún el obstinado, que según la «Mystici Corporis» será miembro «reapse» es solicitado por la fe que conserva para volver a recuperar la participación en la vida perdida.

La Iglesia es una sociedad en contínua renovación, y su ley es precisamente que todos los hombres participen más y más de su plenitud. No todos ellos llegan a conseguir esa plenitud, pero sólo se salvan los que se «ordenan» a ella.

Si algo nuevo enseñó la «Mystici Corporis» a este respecto es precisamente este sentido de camino y progreso en que se encuentran todos los seres a quienes no ha llegado a hacerse la Iglesia presente en comparación con aquellos que ya están viviendo en su interior; y este movimiento se expresa por el verbo que tiene un sentido dinámico: «ordinari».

Es un orden graduado que existe entre los que han participado algún don cristiano, pero que no poseen todavía esa vida tal como la quiso Cristo, es decir, en una comunidad visible con El y derivadamente de unos poderes jerárquicos y sacerdotales

legados a la Iglesia. El hombre santificado fuera de la iglesia, aún con un grado alto de gracia, estaría siempre en un estado anormal («extraordinario») por respecto a la Providencia ordinaria de Dios, que quiso la santificación de los hombres precisamente en una comunidad eclesiástica.

No dudemos que todas estas multitudes que están fuera de la Iglesia, pero de algún modo estaban ordenadas a ella sea por la gracia recibida o por los caracteres sacramentales que poseen después de su excisión, sólo llegan a la salvación por el mismo camino del de los cristianos, a saber el de esa única iglesia católica inconscientemente buscada de cualquier modo como se busqua el verdadero bien del hombre, y que es compatible hasta con una abierta oposición a esa Iglesia, cuando el concepto que se ha recibido de ella es falso y consiguientemente inapto al ideal bueno que se busca. Así pues, puede hablarse de un contínuo acercamiento a la Iglesia por las solicitaciones de Dios y que sólo encontraría su plenitud cuando se participen todas las prerrogativas que Cristo legó a su Iglesia. Junto a miembros actuales, hay también miembros en voto explícito o implícito. Esto es lo que siempre había reconocido la tradición.

El que cabe la salvación sin haber ingresado visiblemente en la Iglesia es una doctrina que no se puede negar, pero lo que se ha tardado en ver es la situación por respecto a la Iglesia de todos esos seres, que se salvan fuera de ella. El esquema De Ecclessia del Concilio Vaticano, que en su cap. VII proponía la definición de que fuera de la iglesia no hay salvación, explicaba que con esta fórmula no se excluía a quienes inculpablemente no habían ingresado en ella (42). Pero se pensó también en fijar la situación por respecto a la Iglesia de estos seres indicando que quienes no llegaban a pertenecer visiblemente a la Iglesia no se podía decir que se salvaban *fuera de la iglesia*, pues todos los justos son de la iglesia «re o voto» (43).

Pero al no ser grata a todos esta fórmula «re vel voto» se de-

---

(42) Mansi, 51, 541D y 542A.

(43) «Ne tamen inde videatur consequi extra Ecclesiam salvum fieri aliquem posse, in alia forma schematis dicebatur: Quam (justificationem et vitam aeternam) si consequuntur, non ideo extra Ecclesiam salvi fiunt, quippe ad quam spiritu pertineant, et ideo spiritu pertinere possint, quod ab externa communione praeter voluntatem suam impediuntur» (Ib., 53, 312D).

terminó no decir nada sobre la relación que los justificados fuera de la iglesia guardan con esta indicándose sólo explícitamente que quien muere siendo culpable de su separación (o no incorporación) en la iglesia no pueden salvarse, pero añadiendo también que con esta solución estaba *implícitamente indicado* que quien se salva no puede estar fuera de la iglesia: «...dum implicite significatum intelligatur non posse penitus vel simpliciter, ut aiunt, extra Ecclesiam esse quicumque salvus fiat» (44).

No se determina en concreto la posición de quienes de ese modo incompleto están enrolados en la Iglesia, pero se indica claramente que existe algún vínculo con la Iglesia y que la salvación de estos hombres no ha sido independientemente de la Iglesia. El Papa Pío XII hace alusión en su Enciclica «Summi Pontificatus» (45) a los separados de la verdadera iglesia «qui vel ob amorem erga Christi personam vel ob Dei fidem Nobiscum *copulantur*», refiriéndose evidentemente a los lazos que con estos nos unen en una comunidad de la que ellos no llegan a ser miembros completos pero tampoco caminan por una vía extraña a ella.

Este sentido dinámico de los miembros de la Iglesia de Cristo habrá de ser el que dé la pauta para la clasificación que de ellos hagan los teólogos. Habrá mayor dinamismo en quienes participen más de las realidades propiamente vitales, como el justificado fuera de la iglesia, y será menor en quienes sólo existe una ordenación interpretativa, como el de los herejes formales, cuya ordenación se deberá sólo a los caracteres que de por sí expresan un lazo con la verdadera iglesia, y será solo dispositiva o potencial en el pecador fuera de la Iglesia. Y aún entre todos estos habrá muchas modalidades de ese «ordinari» consciente o inconsciente a la Iglesia (46).

---

(44) Mansi 51, 570C. En el II esquema redactado en el Vaticano esto se dice más claramente: «...non ideo hi (justificati et salvati extra Ecclesiam), extra Ecclesiam salvi fiunt, quippe ad quam spiritu pertineant, et ideo spiritu pertinere possint, quod ab externa communione praeter voluntatem suam impediuntur» (ib., 53, 312D).

(45) AAS 31 (1939), 419.

(46) Distinto de este problema es saber a quiénes se deba llamar propiamente miembros de la Iglesia. La Teología enseña que éstos serían sólo aquéllos en quienes la Iglesia instituída por Cristo subsiste. Y son aquéllos

La Iglesia es una sociedad, que ha de luchar hasta el final de los tiempos por conseguir la obra que Cristo le encomendó, y a esta lucha contínua corresponde en los hombres un sentido activo del «ser conquistados» para ese reino. Están en la misma línea la Iglesia católica y el reino de los cielos de tal modo que quién a fin de la vida encuentre éste no ha sido sin pasar de algún modo antes por aquélla. La Iglesia siempre será el medio necesario de la salvación, pero de un modo abierto y amplio hacia tantos seres a quiénes no ha llegado conocimiento de la Iglesia, o si ha llegado, ha sido mezclado en prejuicios y errores.

Esto es lo que han ido afirmando todos los Papas desde Pío IX, de tal modo que podemos subrayar las palabras de Capéran: «Le sens traditionnel de la maxime hors de l' Eglise pas de salut, a été remis en honneur, sans qu' il en resulte aucun exclusivisme janséniste» (47).

Pero queremos avanzar algo más y ver si en este caminar progresivo de los hombres hacia la Iglesia, llevados de los dones, que sin saber quizá ellos mismos han participado de la Iglesia, existe no sólo la actividad espontánea del individuo sino también una fuerza de la misma Iglesia que atraiga todos los hombres hacia sí. Es decir, ver si a ese voto por el que los hombres se ordenan a la Iglesia, responde en ésta una actividad que sea causa de esa ordenación de todos los hombres justificados fuera de la Iglesia.

Nos planteamos, por tanto, el problema de *la mediación de la Iglesia por respecto a todos los hombres*. Una vez vista que la solución de la necesidad de la Iglesia para salvarse se debe hacer por un «orden» de toda gracia hacia la Iglesia, réstanos ver si a esta ordenación responde una causalidad de la Igle-

---

que enumera la enciclica «Mystici Corporis»: «In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt...» (ib., n. 21). Los pecadores son miembros pues en ellos, por voluntad de Cristo, también subsiste la Iglesia; no así en los justificados sin bautismo, quienes, si bien en condición superior a los pecadores bautizados por respecto al reino de los cielos, no «hacen» la Iglesia.

(47) *Le probleme du salut des infideles* (Toulouse, 1934), t. 1, p. 544. El P. Tromp interpreta así el «extra Ecclesiam nulla est salus»: «Redemptio subjectiva unice perficitur in Ecclesia, sicut objective unice in Cruce». Corpus Christi, quod est Ecclesia, t. 1 (Romae, 1946), p. 15. En el mismo sentido: E. Stirnimann, *La Chiesa nella problematica presente*, en «Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica» (Milán, 1957), v. 11, p. 161-163.

sia de tal modo que el don que ordena los hombres a la Iglesia se les conceda precisamente por la mediación de la Iglesia. La Iglesia será fuente y término al que tiende toda la vida sobrenatural de este mundo.

I.—LA MEDIACION DE LA IGLESIA

Toda visión de la mediación de la Iglesia ha de partir de su vinculación a Cristo, único Mediador entre Dios y los hombres, en razón de la naturaleza humana que asumió. En la medida en que la Iglesia está asociada a esta obra del Redentor en esa misma medida se podrá decir que desempeña el oficio de mediadora ante los hombres.

El hecho de una cierta mediación es fácil de comprender cuando nos fijamos en las características de los poderes transmitidos a esta sociedad divina por el mismo Cristo.

La Iglesia no es una continuadora honorífica de la obra de Cristo sino la heredera de sus prerrogativas sacerdotales, magisteriales y reales. Es idéntica la misión que Cristo recibió del Padre y la de los Apóstoles respecto de Cristo: «Sicut misit me Pater, et ego mitto vos» (48); «Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra: euntes ergo docete omnes gentes» (49). Y en la misión previa de los setenta y dos discípulos les encomienda idéntica misión a la suya: «Qui vos audit, me audit: et qui vos spernit, me spernit. Qui autem me spernit, spernit eum qui misit Me» (50). Asimismo, el sarcedocio cristiano es también una participación propia del sacerdocio de Cristo por el que es Mediador entre Dios y los hombres. Pedro y sus sucesores son constituídos verdaderos vicarios de Cristo y con la misma potestad que El tuvo en su vida mortal. La Misa, el sacrificio de la Iglesia, es una renovación de la Redención de Cristo en orden a perpetuar sus frutos eternamente entre los hombres. Finalmente, es el Espíritu Santo quien sigue vivificando continuamente la Iglesia haciendo que cumpla la misión que Cristo cumplió en la tierra visiblemente, pero ahora lo hace sólo invisible-

(48) Ju. 20, 21.
(49) Mtt. 28, 18-19.
(50) Lc. 10, 16.

mente a través de su «sacramento» que es el Cuerpo Místico. Los ministros de la Iglesia desempeñan, por consiguiente, una verdadera legación en nombre de Cristo y son los continuadores de su misión (51).

La Encíclica «Mystici Corporis» nos hace ver de un modo acentuado cómo en la obra misma del Papa, de los obispos y sacerdotes está presente Cristo, quién de este modo escondido continúa su misma misión: «Per eos, qui sacra potestate in Ecclesia fruuntur, ex ipso divini Redemptoris mandato, munera Christi Doctoris, Regis, Sacerdotis perennia fiunt» (52) Así la Iglesia es con toda propiedad la continuadora de la obra de Cristo: «Dei Verbum per saeculorum decursum utitur Ecclesia sua, ut inceptum opus perennet» (53). Si la obra de Cristo fue esencialmente redentora, consiguientemente la obra de la Iglesia es la continuación de esta Redención. Siendo también la Redención obra de reconciliación sacerdotal entre la humanidad y Dios, la Iglesia también debe ser por su misma institución, mediadora entre Dios y los hombres. León XIII insistió mucho en esta idea de continuidad entre Cristo y su Iglesia: «Cum divinum munus Christi perenne ac perpetuum esse oporteret, idcirco nonnullos. Ille sibi adjunxit alumnos disciplinae suae, fecitque potestatis suae participes... Hac ratione atque hoc principio Ecclesia genita...» (54).

Todas estas promesas se perpetuan en la comunidad eclesiástica a través de los tiempos y en cierto modo son también las que constituyen esta comunidad. En esta comunidad y por esta comunidad los hombres entran en contacto con Dios ya que en ella y de ella le vienen las gracias de reconciliación. La Iglesia queda así situada en un puesto de *mediadora* entre Dios y los hombres como lo era la humanidad de Cristo. Esta estaba unida personalmente al Verbo, la Iglesia en cambio no está de este modo unida a Dios sino que es una comunidad de hombres, en la que está presente eternamente Cristo con su actividad y su providencia, pero ésto no le quita en modo alguno su carácter de mediadora, como tampoco quita a los sacramentos su reali-

---

(51) Cfr. I Cor. 4, 1; II Cor. 3, 5; ib., 13, 3...
(52) AAS 35 (1943), 204; ib., 211, 227, 216-218...
(53) Ib., 199. Lo mismo había enseñado el Concilio Vaticano (Dz. 1821).
(54) AAS 28 (1936), 709; ib., 712, 723, 736...

dad de causas de la gracia el que ellos no están unidos al Verbo como lo estaba la Humanidad de Cristo.

El motivo de la mediación de la Iglesia siempre habrá que buscarlo en su caracter de continuadora de la obra de la Redención. Evidentemente que la Iglesia no cooperó a la Redención en lo que ésta tiene de obra personal de Cristo, sino más bien brotó de la Redención como la comunidad que habría de encargarse de hacer efectiva toda aquella obra infinita. En el cometido de llevar a término esta obra desempeña la Iglesia un valor de mediación, pues quiso Cristo que su obra redentora no se aplicase directamente a los hombres sino a través de una sociedad, siendo miembros vivos de la cual, se es también miembro del mismo Cristo. Es decir, que en la Providencia actual la economía de la Redención es una economía comunitaria, ya que sólo en la comunidad católica se obtiene el contacto con la Redención. La Iglesia es la depositaria de todos sus frutos; y no una depositaria pasiva, como el arca vieja que guarda los tesoros caseros, sino una depositaria activa que renueva y hace fructíferos esos frutos en cada momento, y hasta les da su perfeccionamiento en el sentido de que sus méritos son verdaderamente tales, y finalmente los distribuye obrando como verdadera dueña de ellos, pues los poderes que heredó de Cristo para esto son poderes activos.

Al ser la Iglesia una dispensadora activa de los méritos de Cristo y continuadora de su obra con una continuación que pudieramos llamar formal, pues participó los *mismos poderes de Cristo,* es evidente que tamibién desempeña una función de mediadora. Ciertamente que la causa de ello no es más que la voluntad positiva de Cristo, quien hubiera podido comunicarnos sus méritos sin necesidad de ningún intermediario (55). Pero quiso hacernos partícipes de sus méritos de un modo comunitario de tal modo que nuestra unión con El no sea unión de miembro a miembro sino de cuerpo a cabeza.

---

(55) La «Mystici Corporis», dice a este respecto: «Christus Jesús... ineffabilem nobis consanguineis suis gratiarum copiam promeruit. Quam directo per se humano generi dilargire potuerat, voluit tamen per adspectabilem in quam homines coalescerent Ecclesiam, ut per eam omnes in divinis impertiendis Redemptionis fructibus sociam quodammodo sibi operam praestarent», AAS 35 (1943), 198-9.

Es éste un punto que conviene no olvidar para la recta economía de toda nuestra salvación. Dios quiso que el otorgamiento de sus dones a los hombres se hiciese en un reino y no a los individuos considerados aisladamente. Al menos así se desarrolla esta economía en la historia de la Revelación, en la que hay, frente a una solidaridad de los hombres en el pecado de Adán, una sociedad en la que Dios recibe el verdadero culto y donde El reina con sus elegidos. En Israel los hombres participaban de los bienes mesiánicos en cuanto miembros del pueblo que había sido elegido por Dios. Son los profetas los encargados de anunciar a los hombres que el pueblo de Israel, en cuanto pueblo, no es agradable a Dios mientras el espíritu de cada sujeto no se redima internamente impregnándose del sentido espiritual que Dios quería en su pueblo, es decir, mientras las instituciones de Israel no pasen a ser el medio de comunicación entre Dios y el alma. Quien deseaba entrar en contacto con el verdadero Dios tenía que hacerse miembro de su pueblo, y sólo en este pueblo tenía la seguridad de estar en contacto con Dios (56). La realidad que vino a traer el Mesías no fue el destruir ese concepto comunitario del pueblo de Israel sino darle su sentido pleno y espiritual; no ya un Israel carnal sino un pueblo cuya ley es la gracia (57).

Y al igual que en Adán nos constituimos todos solidarios del pecado, ahora Cristo nos hace a todos solidarios de la Redención (58). Por el Bautismo entramos a participar de una nueva vida, que es la vida de Cristo (59) vida de solidaridad de todos con Cristo: «Et omnia subiecit sub pedibus eius; et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius, et plenitudo eius, qui omnia in omnibus adimpletur» (60). Esta nueva comunidad fundada por Cristo no es otra que la realización perfecta del pueblo querido por Dios y prefigurado en el Israel espiritual. Cristo le llama «mi Iglesia» (61); y es el Israel de Dios y sus

---

(56) Cfr. F. Spadafora, *Collectivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* (Romae, 1953).

(57) Santo Tomás, *Summa Theologica*, I-II, 108, 1.

(58) Rom. 5, 12-20.

(59) Rom. 6, 3.

(60) Efes. 1, 22-23.

(61) Mt. 16, 18.

herederos son los verdaderos hijos de Abraham (62). En la nueva economía los individuos participan de los bienes mesiánicos a través de la comunidad instituida por Cristo para hacer a todos solidarios de su gracia: «Christus caput est Ecclesiae: Ipse Salvator corporis eius...; sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae» (63).

Este sentido mediador de la Iglesia en razón de ser continuadora de la obra de Cristo es exclusivo de ella. Entendida en este sentido no existe más que una única mediación. La verdad de que no existe más que un único cuerpo místico de Cristo da toda su plenitud al sentido mediador de la Iglesia.

La Iglesia es el único instrumento de difusión y comunicación de la Redención a los hombres. Es el instrumento continuador de la obra de la Redención; que habrá de durar como los mismos frutos de la Redención. Pío XII le llama «validum Incarnati Verbi instrumentum, numquam utique defuturum» (64).

Este sentido exclusivo de la Iglesia como institución para aplicar la obra de la Redención es el que constituye le recta interpretación de la necesidad de la Iglesia para salvarse; ella es la única institución que, como tal, se salva o el único arca que no perecerá en el Diluvio: «Hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingresus, diluvio periturum» (65).

La Iglesia católica es la única Iglesia verdadera y posee la herencia de Cristo en su plenitud, de tal modo que la obra que Cristo dejó encomendada a su Cuerpo Místico no puede ser dividida entre varias sociedades semejantes a la Iglesia verdadera. Hay sólo una que cumple esa misión de Cristo. Las demás iglesias no pueden ser *iglesias mediadoras,* aunque conserven una semejanza comunitaria con ella (piénsese, por ejemplo, en las iglesias disidentes orientales donde existe una verdadera jerarquía y donde existe la verdadera Eucaristía, que es el centro de la unidad cristiana), porque no tienen la fuerza santificadora por sí mismas, como exige el concepto de mediación.

Y esta razón de ser la iglesia el instrumento único de salva-

(62) Gal. 3, 29; I Cor. 2, 18.
(63) Efes. 5, 23 ss.
(64) AAS 35 (1943) 207.
(65) Dz. 1647.

ción en este mundo da toda la amplitud posible a su valor de mediadora. Insistimos en que este sentido de mediación absoluta de la Iglesia es un concepto implicado en la herencia de la mediación absoluta de la obra de Cristo. No cabe que el hombre entre en contacto saludable con Dios sino a través de Cristo Mediador, que le rescató para introducirle en la comunión con Dios. Igualmente, la Iglesia, que es continuadora de esa obra de Cristo, sigue siendo el *centro de la Providencia sobrenatural de Dios en el mundo,* pues si bien ella no es la persona que redimió, es no obstante la depositaria de los dones mediadores y regeneradores de vida sobrenatural entre los hombres: posee como propio el verdadero sacerdocio mediador, participación propia del correspondiente sacerdocio de Cristo; posee también la doctrina revelada, sin la cual es imposible la regeneración sobrenatural del hombre; posee asimismo el único poder que liga o desliga a los hombres con Dios. En ella, port tanto, tiene lugar el contacto del hombre con Dios de *igual modo* que lo tiene con Cristo. Cristo y la Iglesia no son dos mediadores sucesivos por los que los hombres deban pasar para llegar a Dio, es un solo mediador, Cristo, que continúa su obra precisamente desde el interior y en lo profundo de esta institución eclesiástica. La presencia de Cristo en su Iglesia, actuando por las acciones de ésta, es algo que siempre ha visto la Tradición cristiana como el contenido del verdadero misterio de la Iglesia. La Encíclica «Mystici Corporis» lo anuncia así: «...et ita in Ecclesia quedammodo vivit, ut ipsa quasi altera Christi persona exsistat» (66).

Y en general, la Teología moderna ha puesto su acento sobre esta presencia misteriosa de Cristo en las acciones santificadoras de la Iglesia (67). En la Iglesia no hay dos cabezas, sino una sola, que es Cristo y cuyo Vicario en la tierra es el Papa. Bajo este punto de colaboración de la Iglesia en la obra de Cristo es como habrá que enfocar siempre el problema de la mediación de ésta. Su caracter de continuadora de la obra de Cristo, que fue una obra esencialmente sacerdotal o mediadora, le hace a ella también participar de esa razón mediadora,.

La principal diferencia que la Teología católica ha acentuado

---

(66) AAS 35 (1943) 218.

(67) Cfr. Ch. Journet, *Le Christ, personalité rédemptrice de l'Eglise,* «Nova et Vetera», 16 (1941) 416-452.

siempre en oposición a las creencias protestantes es este valor que la Iglesia tiene por sí misma; o con otras palabras, su valor de mediación para con los hombres, derivado de la voluntad de Cristo al fundarla como su continuadora (68). Los Protestantes vieron siempre una dificultad contra esta mediación de la Iglesia el que de este modo se impide el contacto inmediato del alma con Dios. Pero esto era una visión deficiente del mismo misterio de la Iglesia, como lo sería el no creer en la humanidad de Cristo porque ella ocultaba a los hombres la visión de su divinidad.

La Iglesia no se interpone entre los hombres y Dios como un paso más que los hombres deban dar para llegar a Dios sino que es precisamente dentro de ella, donde el hombre encuentra a Dios; es el templo en cuyo interior solamente se adora al verdadero Dios. El misterio de la Iglesia está en que su ser sobrenatural va encerrado en unas apariencias visibles y sociales, como la realidad y el símbolo que la representa. El cristiano recibe la vida de la Iglesia no a modo de un mero intermediario, que nada tiene que ver ni con el fiel ni con el mismo Dios, sino como el misterio visible de la vida invisible que se le concede. Es más un recibir la vida *en* la Iglesia que *de* la Iglesia.

Cristo quiso vivir en la Iglesia perpetuamente, singularmente con su presencia eucarística, y así como esta presencia singular no se efectúa más que en la verdadera Iglesia capaz de renovar este sacramento, así tampoco cabe verdadero contacto con Cristo sino es en su única Iglesia. En ella el cristiano entra en contacto con Cristo del mismo modo que por los Sacramentos se entra en contacto con su gracia; y, si bien esos Sacramentos son medios de la gracia, por esta razón de medios no vamos a decir que constituyen un «obtáculo» para las relaciones entre Dios y el alma. Más bien resultan ser una verdadera garantía de su efecto, pues tienen valor por sí mismos —ex opere operato— para realizar ese contacto, como lo tiene la Iglesia verdadera para poner a los hombres en contacto con Dios.

Este es el aspecto que no vio el Protestantismo y contra el que la Iglesia ha tenido que acentuar siempre su caracter de

---

(68) Cfr. J. H. Nicolás, *La Médiation de l'Eglise*, «Rev. Thomiste», 46 (1946) 414-433. También Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. 1, p. 11 ss.

«mediadora», y ha tenido también que mostrar cómo ella es la única continuadora de la obra de Cristo, hasta el punto de que sin contacto con ella no hay tampoco contacto posible con Dios.

Evidentemente que esta mediación se refiere a la única verdadera Iglesia y sólo en la forma instituida por Cristo: como comunidad visible y jerárquica en la que se continúa la acción invisible del mismo Cristo y de su espíritu, que por sus dones une a todos los miembros con su cabeza. Para ver la Iglesia en su verdadera dimensión es necesario recurrir a la ley de la Encarnación. Cristo hizo de su humanidad el instrumento en la salvación de todos los hombres, con una mediación que llega a ser física, como era físico el contacto con aquellos hombres a quienes curaba y perdonaba los pecados. La Iglesia figura como la continuadora de esta actividad de la humanidad de Cristo, tanto por su ser humano-divino como por la voluntad divina que hizo de ella el instrumento de la salvación de todos los hombres.

Si atendemos a esta dependencia de la Iglesia respecto a la humanidad de Cristo —instrumento a su vez de Dios en la salvación de los hombres— ya no nos extrañará tanto este destino grandioso de la Iglesia, que fue convertida en la mediadora de la humanidad entera.

Pero, ¿cuáles son las características de esta mediación de la Iglesia por las que pueda distinguirse de la mediación de Cristo y de la mediación de la Virgen?

El ser mediador significa ocupar un puesto medio entre dos extremos, que quedan unidos en virtud de este mediador. Lo propio del mediador es unir aquéllo en lo que sirve de mediador, siendo requisito indispensable el que en ese medio estén de algún modo representados los extremos. En nuestro caso, fácilmente conprenderemos el dogma de la mediación de Cristo que, siendo Dios, tenía sin embargo una naturaleza humana por la que nos redimió: «Unus enim Deus, unus et Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus» (69).

Pero no hay dificultad en que haya otros mediadores que,

(69) I Tim. 2, 5.

derivadamente de Cristo, cooperen a la obra de la unión de los hombres con Dios (70): fácilmente aplicamos este término a los sacerdotes, a los santos y, a veces, a los ángeles. Una mediación especialísima es la que la Teología católica atribuye a la Santísima Virgen. En ella no sólo tenemos una mediación superior en grado a los santos, sino también un caso de mediación singular por las relaciones peculiares que le unen a Cristo. En razón de este vínculo especial sabemos que la mediación de la Virgen, si bien subordinada a Cristo, cooperó no obstante en toda la obra redentora hasta el punto de que ninguna gracia nos llega sin su influjo. Lo más propio y formal de esta obra mediadora de la Virgen es su colaboración en la Redención humana al lado de Cristo; y a ello se añade, como complemento, su perpetua intercesión ante Dios por todos los hombres, es decir, que coopera eficazmente en la aplicación de los frutos de la Redención y por ella se difunden los auxilios que llevan la salvación a los hombres.

Al ser asociada la Virgen a la Redención del género humano quedó perpetuamente vinculada a la obra de regeneración de los hombres. Esta regeneración se hizo por la mediación de Cristo y a ella quedó vinculada la Virgen como corredentora y consiguientemente mediadora entre Dios y los hombres. Adviértase no obstante que esta Corredención no significa una yuxtaposición de elementos aportados por la Virgen y Cristo, que integrarían la Redención de los hombres, cosa que justificaría los ataques del protestantismo a esta verdad, sino que se trata de una subordinación y participación de la Virgen en la Redención de Cristo, pues no hay nada en la Corredención de la Virgen que no esté en la Redención de Cristo, es más bien la excelencia de esta Redención lo que permite hacer a otros sujetos partícipes del mismo acto redentor.

Un caso singular en la economía de la Redención de Cristo lo tenemos en la voluntad de incorporar la Iglesia a esa Redención. De modo semejante a como Dios quiso que llegase su gracia de un modo sacramental a los hombres, quiso también que los frutos de la redención se comunicasen a los hombres a través de la Iglesia; es más, paralelamente a como el caracter de

---

(70) *Summa Theologica* III, 26, 1.

mediador de Cristo deriva funcionalmente de su Redención y a como en la Virgen su caracter de mediadora universal está también en función de su cooperación en la obra redentora de Cristo, así también la singular formalidad que reviste la mediación de la Iglesia, está también en dependencia de su incorporación a la obra de la redención humana.

Nos movemos aquí en el campo de la voluntad positiva de Dios. Ni la Virgen era necesaria en absoluto para la Redención, ni mucho menos la Iglesia. El caracter peculiar, por tanto, de la mediación de ambas habrá que buscarlo en las condiciones especiales con que fueron asumidos a la obra de la Redención.

La Virgen en primer lugar, participó en la obra misma de la Redención, en el fieri del acto redentor de Cristo, de tal modo que la Redención vino a ser también obra de la Virgen, no como agente adecuado ni principal, sino subordinada e identificada con la voluntad de su Hijo, viniendo a apoyarse toda su acción en la virtud y en los méritos de su Hijo, único Mediador suficiente por sí mismo.

Consiguientemente a esta participación de la Virgen en la Redención, ella quedó para siempre vinculada a cualquier actividad derivada del acto redentor de Cristo. Su mediación por tanto, goza de todos los caracteres de universalidad que tiene el acto redentor de Cristo: se extiende a todos los hombres y a todas las gracias, incluyendo la mediación misma de la Iglesia. Y así, aún suponiendo que la Virgen no continuase siendo en el cielo nuestra abogada en la aplicación a cada caso concreto de la Redención, todavía la redención cristiana tendría el carácter material por haber operado esa redención con la cooperación de la Virgen.

Esta estrecha vinculación de María a Cristo, hacen también que en el orden actual de la providencia no haya nada que la Virgen santísima no pueda obtener con sus súplicas. Es por lo que se le llama la «omnipotencia suplicante». Ella en el cielo, al ver en el Verbo cuanto conviene a la coloboradora de la Redención, pide contínuamente para nosotros todas las gracias que nos son concedidas.

La mediación de la Iglesia, por el contrario, está subordinada a la mediación de la Virgen y le es inferior. En primer lugar la corredención de la Iglesia no se puede entender como una

colaboración en el acto redentor de Cristo. La Iglesia siempre ha sido descrita como la *continuadora* de la obra de Cristo en el sentido de hacerla efectiva, pero no de realizarla. Pío XII dice en la «Mystici Corporis» que, si bien la Iglesia es dueña del tesoro de la redención, no obstante éste fue adquirido «nihil ea conferente» (71).

La Iglesia con toda verdad merece y satisface por los hombres delante de Dios y ofrece el sacrificio de la Misa, con el que se renueva el sacrificio de la cruz. Esta actividad constituye el aspecto más formal de su corredención; pero aun así se mantiene en un plano distinto de la Virgen. La Iglesia, cuando se dirige a Dios, teme que el pecado de esos miembros infeccione la pureza de sus instituciones y de ahí un cierto temor de no ser grata a Dios. Las oraciones se extienden a todos los hombres para conducirles a la unidad del Evangelio, pero nunca tiene la seguridad de alcanzar el efecto que pide. Aunque ella se presenta ante Dios como la Esposa santa y pidiendo las cosas en comunidad, sus súplicas no adquiere los caracteres de omnipotencia y universalidad que tienen en la Virgen.

La Iglesia, además, comprende que su misión de llevar la Redención a todos los hombres no la puede realizar en un solo momento, de ahí que en sus trabajos se limite a hacer extensiva esa obra entre los hombres, que actualmente existen. Por ellos reza y pide su conversión, pero la plena explicitación de la virtud de la Redención, de la que ella es portadora se ha de prolongar a través de la Historia. La Iglesia posee todo el tesoro de la Redención, pero se siente limitada para hacerlo eficaz. La Virgen parece más cerca de Cristo que de los hombres en la obra de la Redención; la Iglesia, al menos en su faceta terrena, parece más limitada por los hombres que cercana a Cristo. La Iglesia, siendo capaz de mérito y satisfacción superior a los aportados por cualquier hombre, no participa sin embargo de la singularidad del mérito corredentor de la Virgen.

Asimismo la Iglesia siente que muchas de las gracias conce-

---

(71) «Dum in Cruce emoriens immensum Redemptionis thesaurum Ecclesiae suae, nihil ea conferente, dilargitus est; ubi de ejusmodi thesauro distribuendo agitur, id efficiendae sanctitatis opus non modo cum intaminata sua Sponsa communicat, sed ex ejus etiam opera vult quodammodo oriri», AAS 35 (1943) 213.

didas a los hombres y probablemente alcanzadas por su intercesión le quedan alejadas por concedérseles a hombres que no están incorporados a la Iglesia. Son gracias que brotan de su seno, por estar en ella el tesoro de la Redención, y brotan por sus méritos e intercesión, pero de las que luego no es dueña pues quedan fuera de su sociedad.

Finalmente la mediación de las Iglesia tiene todos los caracteres de una mediación «vicaria», es decir, en nombre de Cristo de cuya misión es continuadora en la tierra. No es dueña absoluta de la Redención sino su administradora condicionada a lo que Cristo quiso de ella. La mediación de la Virgen es más en nombre propio por su cualidad de Madre de Dios, si bien siempre subordiana a Cristo (72). La Virgen está más «asociada» a la obra misma de Cristo, de la que la Iglesia es su perpetuadora.

Con mucho acierto se empieza en estos tiempos a estudiar el paralelismo que existe entre María y la Iglesia (73). La evolución de la teología a este respecto es lenta pero ordenada. Determinada la obra redentora de Cristo en los siglos pasados se empezó a aclarar seguidamente la obra de la Virgen fundándose en paralelismo con la obra de Cristo (74), y en su cooperación a la obra del Salvador como «socia». Han sido así puestas en claro las prerrogativas de corredentora y mediadora de la Virgen. Resta ahora que los teólogos estudien las prerrogativas de la Iglesia también paralelamente del Dios-Hombre. La Iglesia recibió de Cristo una estructura semejante a su ser personal: es una sociedad humano-divina, un encuentro singular

---

(72) «L'Eglise tout entière est corédemptrice puisqu'elle coopère à la rédemption des hommes... Mais la Vierge l'est avant l'Eglise et pour la fondation de celle-ci...», M. J. Nicolás, *La corédemption*, «Rev. Thomiste», 47 (1947), 44.

(73) Sobre el paralelismo entre María y la Iglesia en la Tradición, véase H. Rahner, *María y la Iglesia* (Bilbao, 1958), p. 9 ss. A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Friburgo, 1955). H. Coathalem, *Le parallèlisme entre la Saint Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'a la fin du XII siècle* (Roma, 1954). Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, «Re. Sc. Phil. et Theol.», 38 (1954), 3-38. De Lubac, *Méditation sur l'Eglise* (Paris, 1953).

(74) Cfr. M. Cuervo, *La cooperación de María en el misterio de nuestra salud debe ser concebida analógicamente a la acción de Jesucristo*, «Estudios Marianos», 2 (1943), 111-151.

de la humanidad regenerada con el Dios encarnado; y también por su fin la Iglesia queda ligada a la obra de Cristo, pues ha de perpetuar la obra de la Redención en el mundo.

Esta especial vinculación de la Iglesia con la obra de Cristo no puede ser desconocida por el teólogo, que debe esforzarse en darnos una visión de la Iglesia en paralelismo a la obra de Cristo, de la que esencialmente está dependiendo. Es de esperar que en este sentido se profundice en adelante.

Por lo pronto, ya hemos visto algunas peculiaridades de la mediación de la Iglesia, recibidas de la mediación de Cristo y subordinada, y con rasgos distintos, a la mediación de la Virgen (75).

II.—MEDIACION UNIVERSAL DE LA IGLESIA

Pero lo que más interesaba a nuestro propósito era indigar si esta mediación positiva de la Virgen respecto a la redención comprende no sólo sus miembros actuales, sino también todos aquéllos que no le están incorporados visiblemente, de tal modo que la Iglesia venga a ser el signo de salvación de la humanidad entera.

Ciertamente no existe otra salud para los hombres que la que reciben de la Redención de Cristo. Pero no sabemos si también la Iglesia, como depositaria actual de los valores de esa Redención, tiene algo que ver con los que no son miembros suyos, o si para éstos existe una economía especial de tal modo que reciban los frutos de esa Redención independientemente de la mediación de la Iglesia.

De todo lo dicho hasta ahora puede colegirse que nos inclinamos por una mediación universal de la Iglesia, hasta tal punto que no cabe percibir los frutos de la Redención, sino en dependencia de quien es la actual dueña de esa Redención, la Iglesia católica. Nos inclinamos a que la actividad salvífica de la Iglesia alcanza a todos aquéllos que aún no son miembros visibles y ello en virtud de una mediación universal que la Igle-

---

(75) Cfr. E. Stirnimann, *La Chiesa nella problematica presente*, en Problemi e Orientamennti di Teologia Dommatica», v. II, p. 159.

sia posee en razón de ser continuadora absoluta de la mediación universalmente redentora de Cristo.

Pero antes de pasar a explicar esto vamos a recordar algunas palabras de los últimos romanos pontífices en donde, a nuestro juicio, está muy acentuada la expresión de esta verdad que indicamos (76).

En primer lugar, es muy frecuente la comparación y adecuación entre nuestra solidaridad con Cristo y con la Iglesia, que es su Cuerpo Místico, de tal modo que la incorporación a Cristo suponga también la incorporación a la Iglesia y viceversa. La necesidad universal de la incorporación a Cristo se participa consiguientemente en la necesidad universal de la Iglesia. Pío XI en su Alocución del 24 de diciembre de 1930 ilustra el que «ubi Ecclesia ibi Christus» (77). Quien está separado de la Iglesia está también separado de Cristo, indica Pío XII (78); y en otra parte indica que la Iglesia es el mismo Cristo continuado en la tierra: «... la coscienza che la Chiesa è il Christo, il quale continua a vivere quaggiù e che l' amore verso Christo equivale all' amore per la Chiesa, e viceversa» (79). Ya antes León XIII había afirmado que «sicut igitur mortale corpus sibi sumpsit (Christus) unicum..., sic pariter unum habet corpus mysticum, in quo et cuius ipsius opera facit sanctitatis salutisque aeternae homines compotes» (80). Y Bonifacio VIII en la Bula «Unam Canctam», alterna las expresiones «membra Romani Pontificis» y «membra Christi». Pío XI es más explícito cuando aplica las palabras de San Pedro respecto a Jesús:

---

(76) Abundantes referencias, que aquí no podemos citar, véanse en Francis X. Lawlor, *The mediation of the Church in some pontifical documents*, «Theological Studies», 12 (1951), 481-505.

(77) AAS 22 (1930) 534. Lo mismo en la *"Mortalium animos"*, AAS 20 (1928), 15.

(78) Enc. *"Orientales omnes"*, AAS 38 (1946) 58.

(79) *Alocución* 17 febrero 1942, AAS 34 (1942) 142. El esquema De Ecclesia del Concilio Vaticano había acentuado este punto: «Ad salutem obtinendam... Ecclesia Christi tantae est necessitatis, quantae consortium et conjunctio cum Christo capite». Coll. Lac., 7, 569.

(80) Enc. *"Satis cognitum"* (Colec. Enc., t. 2, p. 238). En otra parte dice y explica cómo Cristo constituyó la Iglesia «vicaria muneris sui» (Enc. *"Arcanum divinae"*, 10 febr. 1880 (*ib.*, t. 1, p. 93-107).

«et non est in alio aliquo salus» a la Iglesia como depositaria de todo el orden sobrenatural (81).

Más importancia tienen los textos en que los Sumos Pontífices comparan la necesidad de la incorporación a la Pasión de Cristo con la necesidad de recibir sus frutos a través de la Iglesia. Las siguientes palabras de la «Mediator Dei» son de notable importancia: «Dici quodammodo potest in Calvario Christum peculiarem salutaremque instruxisse piscinam, quam suo replevit effuso cruore; atsi homines eius non semergunt in undas atque inibi suas iniquitatum maculas non detergunt, purificati ac salvi fieri profecto nequeunt» (82).

Y respecto de la misión misma de la Iglesia se afirma que comprende a todos los hombres sin excepción: «neque enim ad aliud nata Ecclesia est, sino ut, regno Chrtisti ubique terrarum dilatando, universos homines salutaris redemptionis participes efficiat» (83). Y Benedicto XV afirmaba: «cunctos homines populosque appellamus ut mentibus et animis Ecclesiae catholicae, et per Ecclesiam Christo humani generis Redemptoris sese adjungant» (84). Y Pío XII en una alocución de 4 de septiembre de 1940 dice: «... al raggiungimento del fine stesso della Chiesa: cooperare alla salvezza delle anime, e continuare attraverso il tempo e lo spazio l' opera redentrice di Gesù Cristo» (85).

Asimismo se afirma, más en concreto, que *toda la vida sobrenatural pertenece a la Iglesia.* Pío XI dice: «La vita soppranaturale e tutto quanto ad essa appartiene a cominciare dal giudizio sucio che essa è e su ciò che le appertiene, venne da Gesù Christo Redentore e Signore dell' umanitá affidato alla sua Chiesa e ad essa sola» (86). Y en otra parte: «... della Chiesa, di tale magistero e di tale opera unica mandataria, divinamente constituita in quest' ordine sopranaturale fondato nel Sangue di Dio Redentore, necessario ed obbligatorio a tutti per participare alla divina Redenzione» (87).

---

(81) AAS 23 (1931) 46-7.
(82) AAS 39 (1947) 551.
(83) Enc. *"Rerum Ecclesiae"*, de Pío XI. AAS 18 (1926) 65.
(84) Enc. *"Pacem Dei"*, AAS 12 (1920) 217; Cfr. igualmente en AAS 20 (1928) 8-9.
(85) AAS 32 (1940) 363.
(86) AAS 23 (1931) 148.
(87) Enc. *"Non abbiamo"* AAS 23 (1931) 301-2.

La Iglesia, finalmente, se nos describe como el único medio de salvación para todos los hombres, lo cual acentúa evidentemente su caracter mediador. Benedicto XV dice: «... ad lugentem matrem, unicam salutis causam reverti» (88). Pío XI: «... ad unam salutis causam Ecclesiam catholicam suscipere?» (89). La Encícl. «Evangelii Praecones» llama a la Iglesia «mater omnium hominum» (90). Lo mismo podríamos confirmar con innumerables textos en los que se declara que la Iglesia es la única depositaria de la triple potestad de Cristo por la que se perpetúa su obra entre los hombres (91).

La importante Encíclica «Mystici Corporis» quizá sugiere con más fuerza aún este valor mediador de la Iglesia por el que se constituye en única causa de salvación para todos los hombres: «Divini Sponsi amor tan late patet ut neminem excludens universum humanum genus in sua sponsa amplectetur» (92). Y en otro lugar: «pendens et cruce Christus Iesus... ineffabiliem nobis consaguineis suis gratiarum copiam promeruit. Quam directo per se universo humano generi dilargiri potuerat, voluit tamen per adspectabilem, in quam homines coalescerent Ecclesiam...» (93). ¿Qué valor tienen estos documentos, y otros muchos que podrían ser citados en el mismo sentido? No pretendemos que puedan ser aducidos como argumentos definitivos de esa mediación universal del organismo visible de la Iglesia, tal como aquí la proponemos. Pero sí creemos que esta solución nuestra está en la línea abierta por los documentos pontificios de los últimos tiempos, si bien en ellos no se encuentra claramente formulada.

En primer lugar, no creemos que puedan constituir argumentos definitivos, pues la universalidad que literalmente parecen concederle a la Iglesia, pudiera muy bien ser expresión del adagio «extra Ecclesiam nulla salus», que está subyacente en la mente de todo católico cuando quiere resaltar la función im-

---

(88) Enc. *"Spiritus Paraclitus"*, AAS 12 (1920) 403.

(89) Enc. *"Rite expiatis"*, AAS 18 (1926) 155.

(90) AAS 43 (1951) 497.

(91) Cfr. Pío XII, *Alocución* 2 oct. 1945, AAS 37 (1945), 259; Exhortación *"Menti nostrae"*, AAS 42 (1950) 659.

(92) AAS 35 (1943) 239-240.

(93) AAS 35 (1943) 198.

portante de la Iglesia en el mundo. Ahora bien, ya vimos que esta fórmula en la mente de la Iglesia no excluye la posibilidad de salvación para todos aquellos que invenciblemente ignoran la Iglesia. Como es principalmente por respecto a estos últimos sobre los que versa nuestra solución, pudiera suceder que, a pesar de usar los Sumos Pontífices fórmulas universales en la Mediación de la Iglesia, no por ello haya de incluirse necesariamente en sus palabras el caso de todos los justificados fuera de la Iglesia cuya posición es la que principalmente nos interesa determinar.

Pero esta dificultad es más bien de orden dialéctico. Quien intenta penetrar en el sentido de los textos alegados, lee en ellos una amplia visión en lo que respecta al valor universal de la Iglesia. Esta aparece en el centro del orden sobrenatural de la humanidad y viene a ser a única institución que ha heredado de Cristo la posibilidad de unir el cielo y la tierra. La fuerza de las expresiones de estos documentos adquiere un relive especial cuando hacen alusión al Sacrificio de la Misa por ser este el sacrificio propio de la Iglesia y, al mismo tiempo, el sacrificio propiciatorio e impetratorio por el que se aplican a la humanidad presente los méritos de la cruz.

La extensión de estos efectos de la misa desbordan evidentemente el orden de los miembros bautizados, que pertenecen actualmente a la Iglesia, y se abre hacia todos aquellos que actualmente participan de algún modo de la Redención de Cristo, como son los justificados fuera de la Iglesia. De esa redención de Cristo en la Misa, sacrificio propio de la Iglesia, la actualización más completa que puede imaginarse, puesto que es esencialmente el mismo sacrificio de la cruz. En ella es Cristo quien se ofrece «pro nostra et totius mundi salute». Cuando el misionero católico tiene la dicha de plantar la cruz y ofrecer la misa, en regiones a donde jamás había llegado la noticia de Cristo y rodeado de quienes todavía no están bautizados, obra, no movido por un vano sentimentalismo, sino por una singular convicción de que con ese sacrificio produce efectos saludables sobre aquellos que hasta entonces habían vivido en una absoluta ignorancia de la economía de Cristo.

Igualmente el sacramento de la Eucaristía, por idéntica razón a la que se afirma que es el centro de los demás sacramentos, saber por la presencia contínua de Cristo en él, también

es un signo de la salud de todas las gentes que, si bien por sus prejuicios o ignorancia no han ingresado en la Iglesia como miembros, participan no obstante de la salud que Cristo vino a traer al mundo. Y participan esa salud de Cristo, que ahora continúa presente en la Eucaristía *con el objeto de seguir difundiendo en el mundo* su vida. La eucaristía, además de ser el centro de la Iglesia, extiende su influjo vivificador a todo el mundo. En este sentido universalista de la eucaristía han hablado muchas veces los Sumos Pontífices con ocasión de los congresos eucarísticos, cuya solemnidad atrae la atención de todo el mundo sobre este misterio (94). Refiriéndose al caso concreto del influjo de la eucaristía en los disidentes de buena fe, decía Pío XI: «... ut catholici ardentiorem concipiant caritatis ignem, et qui sint e dissidentibus bene animati, ad veram ii religionem Christi alliciantur, quem sibi liceat proprius, non tanquam longissime absentem, diligere?» (95).

La Iglesia parece así convertirse en la institución mediadora de la gracia de salvación para toda la humanidad, de modo que quienes se salvan no ha sido sin el poder intercesor de la Iglesia.

Todo esto se enmarca muy bien en la actual economía de Dios sobre el mundo, que es una economía sacramental. A través de la Iglesia, como un sacramento, llegan a los hombres las gracias de salvación. Y, al igual que los sacramentos in re o in vóto son necesarios para la salvación, también aquí la pertenencia a la Iglesia in re o in voto son necesarias para la salvación.

En el caso del voto explícito esto no ofrece mayor dificultad, pero ya decíamos que el problema se planteaba respecto del voto implícito, único por el que pueden llegar a la salvación la multitud de hombres desconocedores del mensaje divino de la Iglesia. La existencia de este voto ya la hemos indicado. Lo que aquí subrayamos es que este voto implícito —el implicado en el acto de caridad de quien ignora los medios de salvación— hace alusión a una economía establecida por Dios en este mundo, en la que un sujeto puede entrar a participar de ese nuevo orden

---

(94) Véase, p. ej., la carta de Pío XI el 1 enero de 1937. AAS 29 (1937) 54.
(95) AAS 16 (1924) 328.

de cosas de un modo extraordinario por estar impedido física o moralmente (96).

La salvación de los hombres se realiza siempre en un orden sacramental, que fue el instituido por Cristo como más vonveniente a nuestro estado de viadores, que caminamos hacia las realidades espirituales llevados por las cosas sensibles. En este orden sacramental, que es el instrumento con que se continúa en la tierra la obra de la humanidad de Cristo, entra toda la humanidad regenerada con la misma necesidad con que necesitan incorporarse a Cristo, único Mediador a cuya mediación esta asociada la Iglesia a modo de signo visible.

Los caminos de la salvación de todos los hombres entran a formar parte del camino de la Iglesia. De ésta fluyen las gracias salvíficas a todos los hombres por ser la depositaria de los tesoros de la Redención: «La Chiesa Madre cattolica romana... possiede la sicurezza di custodire e di trasmettere integra ed inviolata... tutta la somma di veritá e di grazia che nella missione redentrice di Cristo è contenuta» (97), pero al mismo tiempo hacia ella apuntan todas las gracias aunque no se llegue a realizar el término de ser contados entre sus miembros.

Estas consideraciones creemos que se derivan del lenguaje de los últimos pontífices cuando reivindican para la Iglesia el puesto central en la economía de Dios (98).

La Providencia de Dios sobre el mundo, está centrada en Cristo, pues sólo, a través de Este, el mundo natural participa de la vida misma de Dios. Esta Providencia se continúa en la Iglesia cuyo ministerio tiende precisamente a hacer presente en el mundo el orden de cosas sobrenaturales. De este orden no es la Iglesia un mero signo convencional, pues distribuye en el mundo las gracias de la que fue constituida depositaria, gracias que ella también participa pues es la Esposa que fue enriquecida con todos los dones de Cristo (99) y está asociada a su obra en

---

(96) Algo parecido había que decir para explicar el caso anormal de los niños que mueren con el solo bautismo de sangre: ese bautismo sólo es regenerador en la Iglesia y por ella.

(97) AAS 36 (1944) 170.

(98) Como nota Jáki (o. c., p. 241), se puede apreciar en los documentos pontificios «que les papes ont accueilli favorablement tout ce que la théologie spéculative a pu élaborer à cet égard».

(99) Cfr. Efes. 5, 25-27. Y la comparación del reino de los cielos a las

igualdad de condiciones que el Esposo (100), si se exceptúa el que Esta todo lo que tiene lo tiene recibido de Cristo.

La Tradición ha visto siempre en este término de Esposa aplicado a la Iglesia una absoluta incorporación a la obra de Cristo. Así como es propio del matrimonio la entrega generosa y absoluta de los consortes, así en este matrimonio entre Cristo y su Iglesia, ésta ha recibido del amor de Cristo la participación en su obra mediadora, y lo ha recibido además con una entrega absoluta, propia del singularísimo amor de Cristo.

En la Revelación las relaciones salvíficas que Cristo tiene con la humanidad entera aparecen personificadas en las relaciones entre Cristo y su Iglesia como Esposa o Cuerpo místico; lo cual implica que la influencia de ésta se extiende a toda la humanidad regenerada. Cristo salva a la humanidad, pero la humanidad redimida forma su Iglesia o, al menos se dirige hacia ella, y de ahí que pueda decirse que El se entregó *totalmente* por su Iglesia. En último término, esta entrega absoluta de la obra de Cristo a la Iglesia se manifiesta en la misión que Cristo hace de su Espíritu a la Iglesia.

Este hecho no carece de interés para nosotros, pues lo que va implicado en esta verdad es la comunicación total de la Mediación de Cristo a la Iglesia. Ciertamente que la obra de Cristo no estaba ligada a ningún medio humano, pero El quiso ligarla a la Iglesia y lo hizo además de un modo total, cual es el impicado en la metáfora del Esposo, que hace a la Esposa partícipe de todos sus bienes.

Por esta gracia la Iglesia tiene la dicha de poseer valores, como el magisterio y el poder de perdonar los pecados, que nunca una sociedad humana podría haber alcanzado. Pero sobre todo, tiene la singular responsabilidad de ser la única depositaria de las riquezas de la Redención, que tienen que llegar a los hombres *con su trabajo:* «Id afficiendae sanctitatis, opus non modo cum intaminata sua Sponsa conmunicat, sed ex ejus etiam opera vult quodammodo oriri» (101).

---

nupcias que un rey preparó a su hijo y a la que invitó a todo el mundo: Mt. 27, 1-14.

(100) Santo Tomás, *IV Sent.*, d. 49 q. 4 a. 3 ad 4; ib., ad 3; *De Ver.* 29, a. 4 ad 6.

(101) AAS 35 (1943) 213.

Los hombres podrán ser ignorantes respecto a los medios por los que les llega la vida de Cristo, pero la Iglesia sabe que sólo ella difunde la Redención entre los hombres y de ahí ese afán de dilatación que la caracteriza ya que, por ser la única mediadora, no puede pensar en que haya otros medios de salud para los hombres. Las misiones no son un lujo que se permite la Iglesia en tiempos de prosperidad, sino que son un signo particular de toda la obra que lleva a cabo la Iglesia, y que consiste en trabajar por traer a todos los hombres hacia la plena unidad con su Esposo. La labor de la Iglesia es una labor de imán, que centra todo el universo en sí, de tal modo que a ella son aplicables las palabras: «Y Yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré todas las cosas hacia MI». Cristo y la Iglesia conducen y gobiernan no sólo las ovejas de su rebaño, sino también las que tienen fuera del rebaño. Y en virtud de que el pastor —la sociedad eclesiástica— del rebaño elegido y de las ovejas que están fuera es el mismo, de ahí que tienda a hacer lentamente de todas ellas un solo rebaño, como hay un solo pastor (102).

Es el mismo Espíritu, el que vive en la Iglesia y de ella es su alma por la inefable unión que pone entre miembros y cabeza, y el que solicita todos los hombres hacia la unión de la verdadera Iglesia. De ahí que, al movimiento de influencia de la Iglesia sobre toda la humanidad, corresponde otro de retorno de todos los hombres hacia la Iglesia; movimiento activo, pero inconsciente muchas veces, por el que los hombres se van aproximando hacia la Iglesia de la que reciben la vida que les salvará.

El hecho de que los hombres ignoren la Iglesia a la que se dirigen no obsta para la función que ésta ejerce en su salvación, como tampoco obsta el desconocimiento de Cristo, en quien nunca fue evangelizado pero ha recibido la justificación sobrenatural, para que en virtud de esa gracia «cristiana» que posee sea llevado inconscientemente hacia Cristo. ¡Cuánto no podría ayudarnos aquí la experiencia de muchos misioneros, quienes, al primer contacto con un grupo de infieles, notan en unos una disposición favorable para aquello que les aunucian, mientras

---

(102) Ju. 10, 16. Cfr. la exposición de M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (Paris, 1925), p. 281.

en otros una tenacidad impermeable! Es que los primeros encontraron en las verdades que ahora se les anuncia el cumplimiento de una tendencia inconsciente que obraba en sus corazones la gracia que ya poseían.

Indiscutiblemente en este orden de tendencia de todos los hombres hacia la incorporación a la Iglesia, que sólo se realiza de hecho en quienes llegan a ser bautizados y viven en comunión con ella, es como describió Santo Tomás en la Suma Teológica (103) el orden que los hombres dicen a la capitalidad de Cristo, diversa según el grado en que participan de ella, y, consiguientemente, según el grado de incorporación a Cristo, pues ambas son correlativas.

De este modo el concepto de la Iglesia sigue conservando su sentido propio de comunidad instituída por Cristo. Es una comunidad que posee a perpetuidad los tres poderes, secerdotal, real y magisterial con los que Cristo cumplió en este mundo la gran obra encomendada por el Padre. La Iglesia no es esa institución difusa y amplia que estaría formada por todos los elegidos o por todos los justos. Pero esa misma Iglesia fundada por Cristo está abierta de algún modo a toda la humanidad regenerada no sólo por ser potencialmente capaz de recibir todos los hombres como frecuentemente se explica en los manuales, sino porque *con su actividad mediadora* llega hasta todos los hombres y es el centro al que consciente o inconscientemente son atraídos todos aquellos que han recibido alguna participación de la vida traída al mundo por Cristo. No hay más que un orden salvador para los hombres: el orden sobrenatural, sin participar el cual nadie puede salvarse, aunque se halle en completa ignorancia de las vías por las que este orden se introduce en el mundo. No hay tampoco más que un solo Mediador entre Dios y los hombres que es Cristo, único ser por quien la humanidad puede entrar en contacto salutífero con Dios. Y la Redención cumplida por Cristo *no se perpetúa en el mundo más que por una institución de origen y carácter divino*, que es la Iglesia, la «societas fidelium» o comunidad sacramental en la que los hombres entran en contacto con Cristo, que ha deseado seguir viviendo en el centro de esta comunidad y desde ella obrar

(103) III, 8, 3.

sobre el mundo. Toda la economía de Dios sobre el mundo es esencialmente comunitaria. Toda la obra de restauración del género humano fue una obra de reunión de la división que el pecado introdujo en el mundo. A la unidad natural de todo el género humano en Adán sucedió una unidad de restauración de todos los hombres en Cristo; la unidad de la Iglesia seguirá anunciando a los hombres hasta el final de los tiempos la unidad en Cristo.

Lo singular de esta unidad está en que es una plenitud de vida que los hombres no participan en su totalidad. Cristo continuamente solicita los hombres a una mayor participación de su vida. Aun entre aquellos que forman la sociedad en la que El quiso estar presente, hay pecadores. El dinamismo, por consiguiente, es una ley de este Cuerpo Místico de Cristo y toda la dialéctica del reino de Dios es una visión totalitaria de la humanidad caminando hacia su centro salvador. Este centro no es otro que la plenitud de Cristo y *de la Iglesia, como asociada a su obra.*

En la Iglesia por tanto, se realiza la comunión de todos los hombres con Cristo. Unos presentes en ella como miembros reales que le hacen subsistir a través de los tiempos, y otros presentes en ella sólo de una manera intencional o tendencial, con esa amplitud y realismo implicados en el «votum implicitum». Esta manera velada y misteriosa con que un gran número de almas en este mundo están dependiendo de la Iglesia desaparecerá el día en que ésta se manifieste en toda su gloria al final de los tiempos. Allí veremos el gran número de almas que recibieron su influjo, pero no llegaron a conocerla. Pero mientras camine en este mundo, su acción será eminentemente sacramental, es decir, cumple su mandato ligada a las realidades visibles que ocultan muchas veces la extensión universal de su actividad, como el rito sacramental oculta la gran fuerza de la gracia que por él discurre. Todas las conveniencias que los teólogos asignan a la institución por Cristo de unos sacramentos por los que nos llega su gracia son aplicables a la institución de una Iglesia por la que entramos en comunión con El (104).

---

(104) «Sacramentum Ecclesiae tuae». Vaggagini, *El sentido teológico de la liturgia,* P. L., c. 2, (Madrid, 1959).

Para ver la Iglesia en su verdadera perspectiva muy bien pueden aprovecharse, como ya lo han hecho varios autores, la síntesis augustinianotomista del plano de la «res et sacramentum» en la Iglesia. Esta vendría a ser el sacramento por excelencia (El «Ursakrament»), pues es la raíz viva que confiere vitalidad a cada uno de los sacramentos particulares (das lebendige Wur-zel-grund), según la visión acertada de Sommel-roth (105). Sólo a través de este sacramento llega la salud —la res— a los hombres. La incorporación visible a la Iglesia puede ser suplida, alcanzándose el mismo efecto, por el «votum» en quienes se hayan por cualquier razón impedidos para ello. Pero ese efecto será siempre «eclesiástico» en el sentido de que se otorga derivando de ese «sacramento mayor» que es la Iglesia. Así es como la Iglesia, aun considerada como sociedad visible, es un verdadero misterio, como lo es el rito sacramental en el que un profano lo más que puede ver es un símbolo más o menos cercano al efecto, pero no la realidad causal de la gracia. Y al igual que el «sacramentum» y la «res» tienen en los sacramentos una unión simbólica, que es la esencia misma del sacramento, así en la Iglesia su visibilidad e invisibilidad están tan yuxtapuestas que sólo la unión de ambas constituyen el misterio de su ser.

Antes decíamos que la providencia de Dios sobre el mundo es unitaria. Ahora añadimos que es sacramental, pues las realidades divinas llegan a los hombres por realidades sensibles, signos de su comunidad con Dios. La Iglesia, como sociedad de unos hombres redimidos por Cristo, es símbolo eficaz de la sociedad con Dios. Es simultáneamente signo eficaz de la comunión con Dios, medio de llegar a esa comunión y también fin, pues en ella se alcanza la comunidad con Dios. Claro está que todos estos valores los posee por unir la humanidad entera a Cristo y no sólo el grupo de bautizados en comunión con ella, en los ciertamente subsiste, pero no sobre los que únicamente actúa. Como indica el interesante artículo de J. Gribomont (106), sólo

---

(105) *Kirche als Ursakrament* (Francfurt, 1953). Del mismo autor: *Die Kirche als "sichtbare Gestalt der unsichtbaren Ggnade"*, «Scholastik», 28 (1953), 23-29.

(106) *Du sacrament de l'Eglise et de ses réalisation imperfaites*, «Irenikon», 23 (1949), 345-367.

en el cielo se identificará realidad y sacramento visible en la Iglesia. Puede ser que el sujeto ignore el verdadero camino de la sacramentalidad de la gracia que le salva, pero siempre la gracia misma le infundirá un deseo de sacramentalidad que, consciente o inconscintemente le ordenará a la Iglesia, aunque ese orden nunca llegue a su término, que es el pertenecer como miembro real a la Iglesia católica, depositaria de la misión de Cristo.

Creemos, por tanto, que la cuestión de los miembros de la Iglesia no puede abordarse exclusivamente desde un plano jurídico. Para dar un concepto exacto de la Iglesia, además de distinguir entre quienes son sus miembros, y los que no lo son, debe hablarse de un influjo Mediador de la Iglesia sobre todos los hombres, de una actividad universal con las gracias que, originadas por su intercesión, atraen los hombres hacia la misma Iglesia. Se trata más de una visión dinámica del reino de Dios que del cumplimiento de ciertos requisitos para ingresar en su seno. La misión de llevar a término la obra de Cristo le da capacidad para activar ese fin atrayendo por su fuerza intercesora y mediadora a todos los hombres de buena voluntad hacia ella. No espera inerte el final de su misión.

En el plan actual se puede decir que quienes caminan hacia su salvación eterna, caminan también, aun sin saberlo, hacia la Iglesia, se «ordenan» a la Iglesia como al término natural de su expresión, pues sólo en la Iglesia está la plenitud de aquellos dones que ellos poseen limitados.

Puede decirse que los caminos de la salvación de todos los hombres apuntan al horizonte de la Iglesia, la sociedad que únicamente garantiza a sus miembros la salvación.

Este valor mediador de la Iglesia es quizá su mayor grandeza, incomprensible si no supiéramos que Cristo la asoció a su obra como Esposa Inmaculada, y como asoció también a la Virgen, como Madre llena de gracia. Cristo, la Virgen y la Iglesia: tres misterios que deben explicarse conjuntamente, pues corren paralelos en su trabajo por lograr la salvación de todos los hombres.

Todavía queda mucho por aclarar en este aspecto de la mediación de la Iglesia. Nosotros sólo la hemos visto desde el ángulo de los miembros de la Iglesia, pero quedan otras facetas

a estudiar por los teólogos, singularmente la relación que guarda con la Redención de Cristo.

Aún en el punto que aquí hemos estudiado, no se ha llegado a una unanimidad deseable. En particular, algunos puntos del P. C. Rahner en el artículo ya citado (107) intentando buscar una cierta visibilidad a ese «votum» implícito de pertenecer a la Iglesia, es digno de consideración. Nueva luz podría ser aportada a la mediación universal de la Iglesia por la solidaridad del género humano en su pecado y consiguientemente, también en su salvación; de este género humano que virtualmente constituye el pueblo de Dios, según la concepción del P. Rahner, pues la Humanidad de Cristo representaba todo el género humano. Y lo mismo cabe decir de la Iglesia, que perpetúa en el mundo la obra de unión con Dios por la participación de algunos poderes de esa Humanidad de Cristo.

Esta mediación universal sólo puede corresponder a la Iglesia en cuanto exclusiva depositaria de las promesas de Cristo. Al pueblo elegido del Antiguo Testamento le faltaba esta mediación universal, si bien no es difícil encontrar en su historia elementos prefigurativos de la mediación universal que tendría cuando fuese sustituido por la Iglesia de los nuevos tiempos. Tampoco lo tienen las demás comunidades cristianas, si bien poseen poderes propios de la verdadera Iglesia, como la jerarquía, pues, como hemos ido mostrando, esta mediación universal compete a la Iglesia en razón de su plenitud de gracia y en razón de ser la única continuadora de la obra de Cristo. Desde el momento en que cualquier otra comunidad tuviese esa potestad de mediación, habríamos destruido la unidad de los caminos de salvación. Y con la misma razón podríamos afirmar que los paganos se salvan por un contacto directo con Dios, independientemente de todo el orden actual de la providencia.

En el orden de la providencia salvífica de Dios la Iglesia católica juega un papel central respecto a la humanidad entera, que no puede olvidarse, y que nosotros creemos que se deriva, como participación, de la mediación universal de Cristo. Al encomendar Este a la Iglesia el objetivo de hacer presente entre los hombres la obra de la Redención le dió la misma universali-

(107) *Die Zugehörigkeit...*, p. 151 ss.

dad que tiene su Redención. Por lo cual, correspondiendo al llamamiento de todos los hombres a formar parte de la Iglesia, hay una actividad de ésta por la que atrae todos los hombres hacia sí misma. Sin tener la pretensión de ver todo ésto en la fórmula «extra Ecclesia nulla salus» es indudable que, partiendo de esta fórmula, la teología puede encontrar el sentido de la mediación univesal de la Iglesia.

P. Antonio Osuna, O. P.

Excavaciones en la Catedral de Santiago

II

En este segundo artículo expondremos los hallazgos de las excavaciones hechas bajo el pavimento de la Catedral de Santiago desde el año 1946 al 1959 (1). La descripción no ha de ser tan minuciosa como la que se dedicó a la Capilla Mayor: porque, en proporción a la cantidad de hallazgos recientes, sería necesario un volumen; y porque así como para la fase, ya lejana, de 1878-1879 era imprescindible ofrecer un acopio depurado de las informaciones dispersas, para ésta de 1946-1959 el lector deseoso de pormenores tiene a la mano las noticias abundosas que los excavadores vienen publicando (2). La brevedad nos exige, en compensación, un servicio útil: recoger las noticias fragmentadas, propias de un relato que se ciñe al avance de la excavación por los distintos sectores del terreno, y reducirlas a una síntesis de resultados de conjunto.

Los restos hallados corresponden a seis apartados principales: Las iglesias medievales (del tiempo de los reyes Alfonso II, Alfonso III y Bermudo), anteriores a la actual del siglo XI-XII). Las estructuras defensivas siglos IX-XI) próximas al Santuario. El cementerio medieval (siglos IX-XI). El cementerio del período hispano-suevo (siglos V-VII). El cementerio hispano-romano (siglo IV y anteriores). Construcciones de

---

(1) El primer artículo, que trató especialmente de las exploraciones de los años 1878 y 1879 en la Capilla Mayor, fue publicado en La Ciencia Tomista, t. 87, n. 273 (enero-marzo, de 1960), pp. 97-168.

(2) Véase la nota de publicaciones, sobre todo del Dr. Chamoso Lamas, en La Ciencia Tomista, núm. cit., p. 102. Está sin publicar todavía lo referente al brazo mayor de la Catedral, entre el subsuelo del Coro y el Pórtico de la Gloria.

tiempo romano, y otros vestigios de igual o mayor antigüedad. La tierra, o escombros, de un espacio que estuvo en servicio del hombre largo tiempo proporciona, además, residuos (cerámica, monedas...), que han sido recobrados mediante un cernido muy cuidadoso, y notados con el señalamiento de sus posiciones y estratos (3).

LA BASILICA DE ALFONSO III

La iglesia levantada ante la tumba de Santiago por el obispo Sisnando I y el rey Alfonso III a fines del siglo IX, demolida en gran parte por Almanzor el año 997, reedificada en pocos años por el obispo San Pedro Mezonzo y el rey Bermudo (4), fue sustituida por la actual iglesia románica, que se inició hacia el año 1075. Pero entre los pilares y paredes del edificio nuevo se mantuvo todavía el templo antiguo hasta el año 1112, en que, muy adelantada ya la obra románica, fueron derribados sus últimos restos. Nos lo cuenta así la *Historia Compostelana: "Episcopus* (Diego Gelmírez), *vetustissimam ecclesiam obrui praecepit quae intra inmensam novare Ecclesiae capacitatem imminente ruina lapsura minabatur. Haec in longitudinem ad altera Beati Jacobi protendebatur ab illo pilari, qui juxta principalem Ecclesiae parietem et secus unum de quattuor principalibus pilaribus existit, in sinistra parte superiorem partem Chori ingredientibus pone relinquitur, et juxta fores Pontifi-*

(3) El plano muestra un vacío en dos tramos del brazo Norte del crucero y en un sector de la girola. Se debe a que en esa dirección el terreno sube, de modo que hubo de ser retallada la misma roca para asentar pavimentos: no se conservan obras anteriores a las medievales. En cambio, el declive del terreno hacia el Sur-Oeste (más del 12 por 100) permitió estudiar los estratos antiguos en las naves del brazo principal de la iglesia y del brazo Sur del crucero.

(4) Sobre la construcción de la iglesia de Alfonso III —aparte las Crónicas (de Sampiro, Iriense, Compostelana), y las múltiples referencias en Cartas Reales y en documentos santiagueses, como, p. ej., el Privilegio de Gelmírez a San Martín Pinario— la fuente más importante es el Acta de Consagración, con el Diploma de donación (en: L. FERREIRO, *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. II, Apénd. XXV, pp. 46-53). De la restauración por Mezonzo y Bermudo hablan la *Historia Compostelana* (lib. 1, cap. 2), y la *Silense*.

calis Palatii Ecclesiam introeuntibus recta fronte opponitur; et in alia parte, id est in dextera a pilari opposito supradicto pilari, usque ad idem altare. Latitudo vero illius eadem quae modo et chori est. Destructa illa ecclesia in Era MCL, quae quasi obumbraculum totius Ecclesiae esse videbatur, Chorum satis competentem ibidem composuit" (5). La situación de la iglesia antigua queda bien marcada: su cabecera se ajustaba al altar de Santiago; sus pies, o fachada, estaban en la línea de los dos pilares siguientes a los machones («pilares principales») que sostienen la cúpula (6).

En efecto: López Ferreiro (al remover el suelo del Coro en 1895), y Chamoso Lamas (al explorar el mismo terreno en 1946, después de sacar el Coro) encontraron en esa línea la entrada a la iglesia prerrománica, cuyo recinto fue saliendo a luz según se progresaba hacia la cabecera.

Forma general y dimensiones.—Al Oeste del edículo sepulcral y de los tres muros en rectángulo, que lo cobijan a manera de ábside (7), la iglesia forma un aula rectángular, a la que se une en la mitad de su lado Norte otro recinto rectangular más pequeño; a los pies tiene un atrio de la misma forma (8). El vano interno del aula principal comprende un área de 23 por 14 metros, que es la capacidad más grande de todo lo que se conoce en el prerrománico español (9).

---

(5) *Hist. Compost.*, 1, 78.

(6) La anchura que da la Compostelana («eadem quae modo et chori est»), corresponde sólo a la nave media. Las dos laterales pasaban bajo las laterales románicas, aunque eran menos anchas. Esto nos sugiere que lo que se conservó durante las obras de la iglesia actual fue solamente la nave mayor de Alfonso III, probablemente con sus intercolumnios taponados. Nótese que las pilastras del cimborrio actual obstruyen las naves menores; y que el muro exterior del lado Norte está roto en su parte media por un canal (v. n. 16 del plano), que, a su vez, fue inutilizado por la pavimentación románica. No es verosímil que el canal se abriese en 1112, pues entonces juntamente con el Coro se pondría ya el pavimento: el canal debió servir durante la primera etapa de las obras, y por tanto fue al inciarlas cuando se inutilizaron las naves menores. Eso explicaría también la amenaza de ruina inminente de la iglesita vieja.

(7) Cfr. primer artículo, loco cit., p. 132.

(8) Véanse los planos.

(9) Capacidad del aula, sin incluir ni ábside ni baptisterio. Santullano de Oviedo la iguala si se incluyen sus cabeceras.

Orientación.—Aunque la iglesia prerrománica y la románica están alineadas de igual manera, pues ambas se acoplan al Sepulcro preexistente, sus ejes respectivos divergen a partir de la cara Oeste del Sepulcro, donde se cruzan: de suerte que en la línea de fachada hay entre los dos una distancia de 45 centímetros, y el esquinal prerrománico del Noroeste se acerca a los muros externos de la iglesia románica, mientras el esquinal del Suroeste se aleja. En relación con el Oriente medio astronómico ambas iglesias están desviadas hacia el Nordeste (por cabecera) y Suroeste (por los pies): unos 9 grados la basílica actual; unos 7 grados, la anterior (10).

Muros del perímetro.—Fueron vistos casi en su totalidad: excepto tres cortes producidos por las bancadas de cimentación de los pilares románicos (dos en la fachada Oeste, uno en el lado Sur), una falla en la parte media del lado Norte (desde la puerta NO. hasta 1'47 metros antes de la puerta NE.: zona por donde pasa un canal del tiempo de la obra románica), y unas interrupciones en las esquinas de cabecera. (11). En altura, los muros aparecen a unos 40 ó 60 centímetros por debajo del pavimento de la iglesia actual (a menos aún, hacia el Nordeste). Se ha conservado la solera de cimentación, y porciones desiguales del alzado sobre solera (que alcanza medio metro en la parte media del lado Sur) y sobre el pavimento interior (entre 20 y 30 centímetros) (12). Hasta la roca la altura es muy escasa en la zona Nordeste; pasa del metro en el Sur y Oeste: la fachada occidental llega a 1'14 metros en su esquina Norte, y unos 2'20 en la esquina Sur.

La estructura de los muros es de mampostería, muy cuidada, de lajas de cuarcita y pizarra, asentadas en mortero de barro; grosor medio de los muros, 90 centímetros. Los esquinales de la fachada están reforzados con sillares de granito escuadrados y bien concertados: los del esquinal Sur faltan por encima del pavimento, se conservan en cimentación. Los

---

(10) Véase el plano.

(11) Las partes desaparecidas se señalan en el plano con líneas de puntos.

(12) En el extremo oriental del lado Sur no queda ni pavimento ni alzado del muro por encima de su nivel.

paramentos de mampostería estaban enlucidos, por dentro y por fuera, con un revoco blanco de mortero de cal y arena (13).

Organización de la cabecera.—De los tres muros graníticos, que cobijan el Sepulcro en forma de ábside rectangular de ocho metros de lado, correspondientes a la zona media de la anchura del testero del aula, hemos hablado ya (14). Parece seguro que las zonas laterales se cerraban en ángulo recto, de modo que los testeros Norte y Sur, la cara Oeste del Sepulcro y el punto de arranque del único ábside central formaban una sola línea. Es cierto que en la prolongación de esa línea el muro perimetral apareció arrancado lo mismo en el testero del lado del Evangelio (15), que en el de la Epístola (16). Pero quedan los indicios de que en ese punto doblaba recto hacia el Sepulcro. En el lado del Evangeio el pavimento de hormigón conserva un borde en ángulo (cuyo lado Norte-Sur se ajusta a la dirección de un muro que avanzase hacia el Sepulcro) y sin desgastar (lo cual refuerza la persuasión de haber estado en el rincón determinado por la convergencia de dos muros); además, desde 1'28 metros antes de su interrupción, el muro se asienta sobre una solera de cimentación reforzada con piezas grandes, la cual vuelve precisamente donde estaría el esquinal del muro; ningún vestigio de construcción apareció hacia el Este. En el lado de la Epístola, además de la solera anunciadora del esquinal (17), hubo la fortuna de descubrir, en la línea entre el corte del muro y el arranque del ábside central, un sector de cimentación del muro de cierre (de una longitud de 60 centímetros), embebido en la cimentación del presbiterio románico. Aunque junto a la línea de prolongación ideal

---

(13) Como las iglesias asturianas. El revoco se inicia sobre la solera; a la derecha de la puerta Sur el paramento exterior está enlucido también por debajo de la solera, porque ésta resalta mucho en relación con el suelo.

(14) Primer artículo, loco cit., pp. 132-133, 135, 150-152. Véase en éste, el plano, núm. 1 y 2,

(15) Plano, núm. 25.

(16) Plano, núm. 5. Fueron arrancados al cimentar la Capilla Mayor románica.

(17) Hay una solera exterior que comienza 3 metros antes del corte; y otra interior, que sobresale 58 centímetros y se interrumpe unos 60 ántes del extremo.

del muro hacia el Este quedan dos trozos de pavimento (18), uno de los cuales conserva el borde de adosamiento, hay que excluir la prolongación del muro en un ábside lateral: porque dichos pavimentos están sobre un terreno de escombros muy sueltos, y a más de un metro de altura por encima del sarcófago de Aroaldo (siglo IX), lo que muestra su posterioridad respecto a la construcción de la iglesia (19). Pertenecieron, quizá, a dependencias auxiliares, cerradas con paredes de ladrillo.

Acerca de la situación de los altares de Santiago, de San Salvador, de San Pedro y de San Juan Evangelista (mencionados por el Acta de Consagración), véase lo que hemos apuntado en el artículo precedente (20).

División en naves.—Entre los dos machones que sostienen la cúpula actual por el lado Sur se ha visto un segmento de

---

(18) Plano núm. 4.

(19) La existencia de cierre recto en la línea de arranque del ábside central basta para excluir ábsides laterales salientes de forma rectangular (como los que tenían o tienen las iglesias de San Pedro de Nora, San Juan de Pravia, San Salvador de Priesca, San Salvador de Valdediós, etc.). No sería incompatible con el tipo mozárabe de absidiolos cilíndricos o en herradura, algunos casi cerrados por una pared, en la que se abre la comunicación estrecha con el aula; y aunque es verdad que los ejemplos del Noroeste español no son asimilables a Santiago (pues inscriben la herradura en un rectángulo exterior, mientras el ábside compostelano es plenamente rectangular), quedaría la posibilidad menos verosímil de asimilarle iglesias mozárabes catalanas (p. ej., San Quirico de Pedret) donde el ábside mediano, rectangular, está flanqueado por dos absidíolos de planta en herradura. Pero éstas hipótesis son eliminadas por el hecho de que a los costados de nuestro ábside falte todo vestigio de cimentación y por los trozos de pavimento rectilíneo, indicados en el texto.

(20) Loco cit., p. 160 (núm. 8) y las figuras correspondientes. Véase la reconstrucción propuesta por el P. Kirschbaum («Compostellanum», I-4, 1956, pp. 376, 377, en nota); que nosotros modificamos poniendo el altar del Salvador no en el suelo, sino en una plataforma elevada en el tramo final de la nave media.

Hay que dar por invalidada, para la cabecera, la extrañísima planta conjetural publicada por López Ferreiro (*Historia*, II, p. 186), que a partir del ábside que enmarca el altar de Santiago prolongaba otro, destinado al de San Salvador, hasta el sitio de la capilla románica de la misma advocación. Tampoco existen los contrafuertes que adosaba López Ferreiro —con toda normalidad, si el templo era abovedado— a los muros exteriores de la basílica. Con esto no se decide, sin embargo, si la iglesia alfonsina era o no abovedada.

muro de cimentación (de mampostería de pizarra, y 90 centímetros de ancho), paralelo a los muros exteriores de la iglesia de Alfonso III (21). Premuras de tiempo no dejaron buscar el que hubiese al lado Norte. Ese muro está alineado frente a los del ábside rectangular que cobija el edículo sepulcral. López Ferreiro descubrió en 1878 las bases de «dos sólidas pilastras de un metro de ancho», colocadas junto al arranque de ambos muros del ábside (22). Esto indica una división en tres naves, separadas por dos filas de pilastras. Corresponden a la nave central ocho metros de anchura (entre los ejes de las pilastras), que es la misma del ábside rectangular; las naves laterales tendrían tres metros cada una (incluída la mitad del espesor de las pilastras).

López Ferreiro supone seis columnas o pilastras, con cinco tramos entre la nave mayor y cada una de las laterales. Creemos que el número de columnas puede determinarse mejor. El Acta de Consagración habla de las piedras escuadradas y la cal con que fueron construídas 18 columnas (23). Este número corres-

---

(21) Plano, núm. 7.

(22) Plano, núm. 3. «Dichas pilastras estaban a los extremos del muro delantero que se ha descubierto, una de cada lado. Las molduras de sus bases indicaban el estilo del siglo IX o X. A nuestro juicio —conjeturaba López Ferreiro— estas pilastras sostenían el arco triunfal de la Basílica de Don Alfonso III» (*Las tradiciones populares acerca del Sepulcro del Apóstol Santiago*, p. 47, nota 1). En su *Historia* (t. II, p. 187, nota 3), añade: «En el asiento de la base de estas pilastras hemos notado una particularidad digna de atención. En vez de estar asentada de plano sobre los cimientos, lo estaba tan sólo en los cuatro ángulos, de modo que quedaba en hueco en gran parte del asiento» (?). López Ferreiro no aclara si las bases eran cuadradas, o semibases rectangulares. En su planta de la basílica diseña como semibases las antes adosadas al testero y a los pies del aula, y como cuadradas las bases de las columnas intermedias. Es lo normal.

(23) "...*de oppido portucalensi ratibus deportatas adduximus quadras et calcem, unde sunt aedificatae columnae decem et octo...*". El texto es un poco enredado, porque no se entiende bien si de Portugal vinieron solamente las columnas esculpidas, que ha mencionado antes, o también los materiales para construir nuestras 18 columnas. Esa circunstancia no interesa ahora. López Ferreiro relaciona, algo confusamente, las 18 columnas con la puerta septentrional (*Historia*, II, p. 187). Conant las identificaba con los estribos o contrafuertes exteriores (*The early architectural history of the Cathedral of Santiago de Compostela*, 1926, p. 9). Por «quadras»

ponde perfectamente a las dos filas de pilastras entre naves: pues, si suponemos que la anchura de los tramos era igual, o un poco menor, que la anchura de las naves laterales (módulo frecuente (24), las nueve columnas de cada lado dividen la longitud del aula (23 metros escasos), en ocho tramos de 2'80 a 2'90 metros, con vanos o intercolumnios de 1'80 a 1'90 m. (25).

Pavimento.—El de la nave mayor se conservaba en una zona de 7'80 metros de largo desde la fachada hacia el Este (26). No se ha visto en el espacio restante hasta el Sepulcro: en la zona de unos ocho metros que está bajo la cúpula actual, porque las sepulturas de Prelados dispuestas allí a comienzos del siglo penetran un metro en la roca y han esterilizado el terreno para la arqueología (27); en el tramo contiguo a la cabecera —primer rellano del presbiterio románico— las necesidades del culto han impedido hasta ahora la exploración. En las naves menores, dentro de la estrecha faja respetada por la cimentación de pilares románicos, se ha comprobado: al Norte, un trozo desde el ángulo Noroeste hasta cerca del portal; otro, hacia la mitad; y otro, en la cabecera; al Sur, un trocito hacia el esquinal de fachada; otro mayor, que abarca todo el ancho de nave, en la mitad; en el extremo Este no se conserva nada.

---

entiendo sillares de piedra. Cabría entender, con terminología de Vitrubio, bases o zócalos cuadrados para columnas.

(24) Cfr., p. ej., San Pedro de la Nave, Santullano de Oviedo, Valdediós, etc.

(25) Véase el plano de la basílica. Sospechando que en las «18 columnas», el Acta cuente solamente las exentas, y no las antas adosadas al testero y a los pies, podrían añadirse al número 18 dos columnas más de cada lado, y resultarían diez tramos de unos 2'30 metros, con vanos de 1'30. La sospecha ha de ser excluída, por cuanto sobre la cimentación de las columnas aparece el pavimento conservado en una anchura de 1'65 metros, que rebasa el vano que correspondería a 10 intercolumnios.

(26) Hubo de ser levantado, para explorar las capas inferiores; se han dejado, como muestra y testigo de nivel, unas fajas en los bordes.

(27) Véase plano núm. 8. Es un recinto soterrado, de 6 metros de largo por 5 de ancho y 2'50 de alto, ahora en desuso. La capa superior del terreno —donde podría haber vestigios importantes— estaba ya muy removida antes de incrustar este recinto, porque había sido lugar ordinario de enterramiento de Arzobispos desde el siglo XVI (Gaspar de Abalos, Fernández Baltodano, Juan de Liermo, Juan de Sanclemente...), hasta el XIX. Al hacer el nicho actual, se recogieron no pocas laudas de piedras y bronce.

El plano del pavimento desciende levemente (más del dos por ciên) de la cabecera a los pies del templo (28).

El pavimento se compone de un estrato de mortero de cal y gravilla de cuarzo, de unos 10 centímetros de espesor, asentado sobre una capa de grava y un lecho de arcilla apisonada. Por debajo hay escombro de granito, pizarra, teja curva, ladrillo grueso; y ya cerca del suelo firme, algún fragmento de tégula romana.

Oratorio de San Juan Bautista y baptisterio.—Es el recinto que sale del lado del Evangelio hacia el Norte (29). Su enlace con la basílica se ha perdido. El muro exterior de ésta, por ese lado, falta en una longitud de 9 metros entre las puertas; su sitio lo ocupa una zanja con un canal de piezas graníticas (30). La parte conservada del muro Oeste del oratorio empieza a 1'40 metros al Norte del muro de la basílica; se prolonga, contando desde este muro, 7'80; luego dobla hacia el Este, pero a los cinco metros y medio es interrumpido por la cimentación de los pilares románicos, la cual ha hecho desaparecer el ángulo y todo el lado Este. Sin embargo, parece que es posible situarlo con exactitud, si atendemos a que el muro de la basílica ofrece, en su cimentación y mampostería, un corte definido, que dista del eje de la puerta NE., lo mismo que el muro Oeste dista del eje de la puerta NO.: suponiendo, pues, que el lado Este del baptisterio se unía perpendicular al corte mencionado, resultaría, con lógica constructiva, el eje Norte-Sur del oratorio equidistante de los ejes de las puertas. Obtenemos un recinto, cuyas dimensiones interiores (los muros tienen 70 centímetros de espesor), son 7'60 de largo por 6 metros de ancho.

Los muros están hechos de mampostería con ambas caras enlucidas (31), y el esquinal de sillería de granito, igual que

---

(28) Cerca del esquinal Sur-Oeste (a 5'45 metros) atraviesa el muro un canal de desagüe, al nivel del pavimento y de la solera.

(29) Acta de Consagración: *"Ostium de sinistro iuxta oraculum Baptistae et martyris Joannis... Altare Sancti Joannis... latere sinistro ad aquilonem"*.

(30) Plano núm. 16. Cfr. nota 6, supra.

(31) López Ferreiro dice que el baptisterio se construyó con hiladas regulares y simétricas de sillares, y no de mampostería. Se funda en el texto siguiente del Acta: «Oraculum baptistae et martyris Joannis, quem simili

la iglesia. El hormigón de cal y china de cuarzo, que constituye su pavimento (también igual que la iglesia), tiene incorporado fino polvo de ladrillo, que le dá una coloración rojiza.

Este recinto conserva dos vestigios interesantes, relacionados con su destino. En el rincón Noroeste, donde los muros presentan un revestimiento de ladrillos enlucidos, hay en el suelo una oquedad rectangular formada por losas graníticas, con fondo de piedra y un desagüe o sumidero lateral. Es, sin duda, el lugar de la pila bautismal (32). A partir del eje longitudinal del oratorio hacia el Este hay, embebida en el pavimento, una alineación de ladrillos que debió tener forma rectangular. Sobre ella, una organización parecida de granito, constituída en el lado Oeste por un peldaño o umbral muy gastado y con cruz grabada al centro, flanqueado por dos sillares que conservan una capa de mortero, como si fuesen bases de jambas o pilastras; otro peldaño también desgastado en el lado Norte hace pensar en la misma disposición para el Este y el Sur: todo sugiere el basamento de un altar, cubierto por una especie de baldaquino levantado sobre cuatro pilastras, y con escalón de acceso por los cuatro lados. El Señor Chamoso recuerda oportunamente el Acta de Consagración, la cual dice del altar de San Juan Bautista «quod est *sub tectu et constructu*... latere sinistro ad aquilonem...» (33). La superposición de la obra granítica sobre el resto de una organización más antigua de ladrillo podría atribuirse a la reconstrucción de San Pedro Mezonzo después de la devastación de Almanzor.

Puertas.—Son visibles cuatro puertas de acceso a la basílica (34). Dos en el muro Norte, a ambos lados del baptisterio,

---

modo fundavimus, *et de puris lapidibus construximus*" (*Historia*, II, p. 187). El texto del Acta tiene puntuación difícil. Como la mención del oratorio se hace dentro de la serie de referencias a los portales del Oeste y del Norte («Ostium de sinistro iuxta oraculum baptistae...»), nos parece que la expresión «de puris lapidibus construximus», se refiere al portal.

(32) Plano núm. 19.

(33) Plano núm. 18. Diseño reconstructivo de Chamoso en :«Compostellanum», I-4, 1956, p. 293.

El núm. 20 del plano señala un canal exterior, asentado en parte sobre la solera del Baptisterio. El núm. 21: un pozo de agua potable, incluído en la iglesia románica.

(34) Plano núms. 6, 10, 15 y 24.

a la distancia de casi cinco metros respectivamente de los esquinales NO. y NE. Ambas tienen en el umbral gozneras y quiciales para puerta de doble hoja, y un rebaje a lo largo de la mitad interior del mismo umbral, que convierte su borde externo en batiente de las puertas. El umbral monolítico de la puerta NO. ocupa 1'72 metros de largo, y lleva una cruz grabada al centro. El umbral del NE. tiene 1'92 metros de longitud y aparece más gastado (35).

En el muro Sur hay una puerta, a 5'50 metros del esquinal de cabecera, con umbral de 1'62 metros. Por razón del desnivel del terreno había que subir a ella por escalinata: queda, embebida en el espesor del muro, la rampa de piedra en que asentaban los escalones, que parece fueron cuatro (36).

De la puerta principal, al Oeste, se conservan: el umbral, formado por dos piezas de granito, con un total de 2'40 metros de longitud; y un peldaño de acceso, asentado sobre el pavimento del atrio, pieza única de granito, también de 2'40 metros de amplitud. Los dos pasos tienen 50 centímetros de huella y 35 de altura; y están muy gastados.

Atrio.—El pavimento del atrio (también de cuarzo molido y cal hidráulica), que junto a la entrada está 35 centímetros más abajo que el pavimento interior, desciende hacia el Oeste. Ocupa un espacio de 7'60 metros de Este a Oeste, y 6 de Norte a Sur. Se conserva bien ante la puerta y en el borde Norte; muy destruído por muros posteriores en el lado Sur; y con varios cortes hacia el centro, debidos a los tubos de calefacción del Coro instalados a fines del siglo pasado (37). Aunque el límite de

---

(35) Este portal del NE., que presenta indicios de haber sido más cuidado, sería el de uso preferente. El Acta de Consagración sólo menciona (con ocasión de las columnas y demás piezas ornamentales traídas de Portugal), la puerta occidental y una en el lado Norte.

(36) En el flanco derecho de la entrada, por fuera del muro, se ve adosado un sillar de granito, estucado de rojo en la mitad superior de su frente. Es una adición posterior a la basílica, puesto que el muro conserva por detrás su enlucido, y el sillar monta unos cinco centímetros en el borde de la lauda funeraria de Martinus (año 1047); ¿fue quizá base de columna de un pórtico de madera?

(37) Lo mismo que en la nave de la iglesia, el pavimento del atrio ha sido levantado, para explorar debajo, manteniendo sólo unas muestras en el borde y en torno de las basas.

su lado Norte se pierde bajo la cimentación de los pilares románicos, se ha comprobado que el atrio correspondía solamente al ancho de la nave central. Sus muros no continúan ante las laterales; además, a los pies del extremo Norte de la fachada de la iglesia están dos sepulturas de la serie que circunda al atrio por el Oeste. Por el lado Sur, en nivel inferior al pavimento, se extiende un muro, que se curva y empalma con el límite Oeste del atrio. En este límite unas grandes piezas de granito, algo movidas, parecen haber sido peldaños de acceso desde el terreno exterior. El primer peldaño se asienta en un suelo de encachado de losas. Al Sur del atrio (tramos 9 y 10 de la nave lateral de la iglesia románica), se vió un apisonado de barro y cal, como de un firme que rodease el atrio.

De su porche cubierto subsisten dos basas sobre el pavimento (38), en el lado Norte, con decoración característica (doble línea incisa, a modo de baquetón, y coronamiento a bisel): una (de 38 centímetros de ancho por 67 de largo) adosada al muro de fachada, distante 1'28 metros del umbral; la otra (de 67 centímetros en dirección N.-S. y 1'08 metros E.-O.), a dos metros y medio más al Oeste. Como esta segunda basa queda situada casi a la mitad del espacio pavimentado, es probable que haya habido una tercera hacia el extremo occidental, lo que daría un pórtico, anómalo, de dos tramos. Y el hecho de que la misma basa presente decoradas sus cuatro caras parece indicar un pórtico abierto por los lados. Las bases de responsión del lado Sur han desaparecido.

Materiales de derribo en el escombro.—Una escombrera copiosa ocupa la zona contigua al lado Sur de la basílica y del atrio, donde el terreno desciende. Por debajo del relleno propio de los constructores románicos forma una capa que junto a la puerta oriental tiene 70 centímetros de espesor, y mucho más junto al atrio (tramos 7 al 9 de la iglesia actual). Es, ante

(38) Plano núm. 13. López Ferreiro vio una capa de cenizas al fondo del relleno que hay bajo el primer plano de la Capilla Mayor, que está sobre el tramo contiguo a la cabecera de la basílica de Alfonso III. También apafeció calcinado y cubierto de cenizas el enlosado que había en los corredores al Norte y Sur del Sepulcro. Cfr. primera Declaración en el Proceso; y nuestro primer artículo, loco cit., p. 144.

todo, una masa de trozos de ladrillo y de teja curva, a veces en cantidades enormes. En algún punto (por ejemplo, en los tramos referidos), la masa de escombros medievales se reparte encima y debajo de un suelo apisonado, que es del siglo XI: es decir, que hay escombros correspondientes a la destrucción de Almanzor y reconstrucción de Mezonzo (años 997-1003), y otros procedentes del derribo final (1075-1112). Acaso algunos provienen, en niveles inferiores, del derribo de la iglesita de Alfonso II, hecho en el siglo IX; pero, en general, los escombros de Edad Media están por encima de las tumbas de ese siglo.

La escombrera contiene residuos de un gran incendio. Al Sur del atrio, por debajo del suelo del siglo XI, hay una capa de cenizas con escorias, de 30 centímetros de espesor (39). Cerca de la esquina Este y hacia la mitad del lado Sur había maderos carbonizados, y bloques de ceniza como de vigas escuadradas. También salieron calcinados trozos de serpentina y mármol y piezas de hierro, entre ellas una pica o punta de lanza.

Son numerosos los elementos constructivos y decorativos. Al Norte del oratorio de San Juan Bautista aparecieron dos trozos de la parte superior de ventanales: un arco de herradura (radio, 15 centímetros), rodeado por un baquetón en su cara exterior; y mitad lateral de otro arco de herradura, del mismo radio, con línea incisa al borde. Una cata bajo el pavimento del oratorio dió un trozo del parteluz y arco de una ventana geminada prerrománica. En la escombrera del lado Sur salió la parte superior de otra ventana de arco de herradura (de 0'23 por 0'20 metros), circundado por baquetón doble. En la zona del atrio, piezas graníticas con decoración de arquillos de herradura (40).

Se han recobrado también fragmentos de columnillas marmóreas junto a la esquina oriental del muro Sur y sobre la parte media de la nave menor del mismo lado. Son de fustes y basas, tipo romano. Son numerosísimos los trozos de placas de

(39) De la misma zona (subsuelo del Coro) se sacaron piezas esculpidas del Coro románico, derribado a comienzas del siglo XVII.

(40) En virtud de la destrucción de Almanzor, la iglesia desmontada por Gelmírez correspondería en buena parte a la reconstrucción de Mezonzo. Sin embargo, podemos afirmar que la cimentación y las estructuras bajas, que se conservan, pertenecen sustancialmente a Alfonso III.

revestimiento mural, de pórfido verde o serpentina, con una cara pulida y la otra aserrada (y, en algunos trozos, huella de cal hidráulica). Aparecieron en la zona media del muro Sur, desde el interior de la nave hasta seis metros y medio de distancia (capas superiores de los llamados edículos de Teodomiro y Anastasio); y al Sur del atrio desde la esquina de la fachada Oeste (tramos 7 al 10 de la nave románica). Algunos más, en número menor, al Oeste del atrio. También hay que contar dos fragmentos de pórfido gris y unos pocos de mármol blanco veteado de negro.

Añádanse: un trozo de piedra caliza con decoración de palmetas, y otros con líneas talladas en bisel; pedazos de estuco blanco (uno con trazos de pintura); ingredientes descompuestos del hormigón de pavimento.

Los materiales reseñados merecen dos observaciones interesantes. La primera toca a la minuciosidad de su destrucción o machacamiento, que demuestra la saña concienzuda que aplicó Almanzor a cumplir su objetivo de arrasar el santuario (41). La segunda se refiere a los mármoles de columnas y placas marmóreas de revestimiento. En el documento de la Consagración del año 899 el rey Alfonso III nos dice que, para reedificar la pobre iglesita de su antecesor Alfonso II, «*...adduximus in sanctum locum ex Hispania inter agmina maurorum, quae elegimus, de civitate Eabecae petras marmoreas, quas avi nostri ratibus per pontum transvexerunt, et ex eis pulchras domos aedificaverunt, quae ab inimicis destructae manebant. Unde quoque ostium principale occidentalis partis ex ipsis marmoribus est appositum...*». Esta noticia curiosa sobre el traslado de mármoles, tomados de edificios arruinados, de una región de la España conquistada (42), contiene un dato muy notable: que los antepasados habían traído estos mármoles por mar (en un

(41) *Eabeca* es nombre de grafía insegura, y no localizado. Pertenece, sin duda, a la región reconquistada del Norte de Portugal. Líneas abajo se habla de piedras y columnas traídas por mar «de oppido potucalensi»: ¿se menciona como puerto de embarque de los materiales de Eabeca»?, ¿o como lugar de procedencia de un lote distinto de materiales?

(42) Algunos trozos de serpentina de igual calidad, que López Ferreiro halló en el edículo bajo el altar mayor (y se guardan en la Cripta), podrían atribuirse a la obra decorativa de Alfonso III.

tiempo, se entiende, anterior a la ocupación de los edificios y su destrucción por los «enemigos», es decir, por los mahometanos). Es un dato casi increíble por lo que supone de perspectiva histórica y de interés «arqueológico», en un documento y en una época en que no lo sospecharíamos. Pues bien: los pórfidos de revestimiento, por su calidad y la técnica de su corte y de su pulimentación, son de los que catalogan los arqueólogos como productos de exportación de Alejandría en tiempo romano (43).

LA IGLESIA DE ALFONSO II

La iglesia de Alfonso III sustituyó, con más amplitud y riqueza, a la que había levantado Alfonso II al tiempo del hallazgo del Sepulcro en el segundo o tercer decenio de siglo IX. El documento de la consagración del año 899 dice: *"Ego Adefonsus princeps cum praedicto antistite* (el obispo Sisnando) *statuimus aedificare domum Domini et restaurare templum ad tumulum sepulchri Apostoli, quod antiquitus construxerat divae memoriae dominus Adefonsus Magnus ex petra et luto opere parvo"* (44). De un edificio de mampostería pobre («ex petra et luto opere parvo), es normal que no subsistan muchos restos. Sin embargo, queda un vestigidio. A 2'25 metros hacia el Este de la cara interior del muro de fachada de Alfonso III, a 0'76 metros por debajo de su pavimento, se descubre un monolito escuadrado y labrado (1'35 de largo por 0'43 de alto y ancho), paralelo al umbral de Alfonso III y a eje con él y con el Sepulcro de la cabecera (45). El desgaste de su cara superior

---

(43) «Studuimus aulam tumuli tui instaurare et ampliare», se lee en el Diploma de Donación. Acerca de la relación entre Alfonso III restaurador y Alfonso II primer constructor véanse también: Privilegio del rey Sancho, año 927 (López Ferreiro, *Historia*, II, apénd. 51); Privilegio de Ordoño III, año 952 (ibid., apénd. 63); y las fuentes apuntadas en la nota 4 (supra).

(44) Plano núm. 9. El eje pasa exactamente a media distancia entre el de Alfonso III y el de la iglesia románica.

(45) La longitud del aula de Alfonso II alcanzaría 20'30 metros. La ampliación de Alfonso III —que en longitud apenas añade tres metros— se habrá obtenido con la adición de naves laterales. La única nave de

indica que fue también un umbral. En sus extremos Norte y Sur es continuado por muro de mampostería asentada en lecho de arcilla humedecida, de construcción deficiente, para la que se echó mano a materiales que había en torno (trozos de granito, pizarra, ladrillo, dos trozos de tégula romana). El muro (de 0'73 espesor), está cortado por las cimentaciones románicas. Junto al extremo Norte del umbral acomete perpendicular en dirección Oeste otro muro de igual estructura (0'55 de espesor), interrumpido por la zanja de cimentación de la fachada de Alfonso III. Las condiciones apuntadas (recinto de mampostería pobre, anterior a la iglesia de Alfonso III, con umbral que está a eje con la misma), convergen en el «templum ex petra et luto opere parvo» (46).

Confirman la identificación los residuos del suelo. Al nivel del umbral un estrato de arcilla apisonada se extendía hacia el Este, en subida como el pavimento de Alfonso III. Por debajo va una capa de escombros con tégulas; poco antes del nicho moderno de Prelados queda sola la capa de arcilla, en contacto con la roca, que allí se levanta.

El murete que sale hacia el Oeste a la izquierda del umbral quizá perteneció a un atrio de la iglesia. Bajo el pavimento del atrio de Alfonso III pasa de Norte a Sur un muro de mampostería (47), que tiene en el centro un paso o corte de casi un metro, y enlaza con el muro que corre de Este a Oeste por el Sur del atrio, igualmente inferior al nivel del pavimento de Alfonso III. Al lado Oeste del muro transversal había un enlosado de pizarra, medio metro más bajo que el nivel del pavimento mencionado. ¿Son elementos de una plataforma dispuesta por los constructores de Alfonso II, y aprovechada por los de Alfonso III? Su orientación conforme a la de ambas iglesias parece sugerirlo; pero la afirmación no es segura.

Cabe preguntar todavía si los tres muros graníticos que, cobijando el Sepulcro, constituyen el ábside rectangular de la iglesia del siglo IX, han de ser atribuídos —en el supuesto de que sean medievales— a Alfonso III o a Alfonso II. No puede

---

Alfonso II sería de igual anchura que la nave media de Alfonso III, pues ambas tienen por cabeza el edículo sepulcral.

(46) Plano núm. 12.

(47) La exploración de estos muros todavía ha de ser completada.

excluirse la posible atribución a Alfonso II por el dato de que la iglesia de este rey era «ex petra et luto opere parvo»: quizá la modestia del aula no se extendiese a lo que era protección inmediata del Sepulcro. También el aparejo del aula de Alfonso III, aunque de mampostería óptima, es muy diferente de la sillería monumental del ábside. Una exploración del extremo Suroeste del ábside (año 1956), en la zona de unión del muro de cierre de Alfonso III, mostró en la cara exterior del muro de granito una superficie labrada y lisa: indicio, al parecer, de que el muro de Alfonso III no enlazaba constructivamente, sino que se adosaba contra un recinto preexistente (48).

TORRE DEFENSIVA Y MURALLA

A unos veinte metros al Oeste del atrio de Alfonso III, al Norte del eje de la iglesia románica y bajo sus tramos 2.°, 3.° y 4.°, se descubrió la parte inferior de una gran torre cuadrada, y lienzos de muralla que van hacia el Norte y hacia el Sur (49). Los arquitectos de Gelmírez se limitaron a derribar lo que exigía el nivel del pavimento románico, y aprovecharon lo demás. La bancada de cimentación de la fila de pilares del lado Norte se interrumpe junto a la torre y se adosa contra sus flancos Este y Oeste; el pilar 3.° y parte del 2.° se asientan sobre la misma torre. Muralla y torre están en posición oblicua respecto al eje de las iglesias medievales.

La torre mantiene hasta la roca 3'20 metros de altura en el angulo Nordeste, y unos cinco metros en el Suroeste: diferencia que se explica por el declive del terreno. Comienza por un basamento con solera, de unos 7'45 metros de lado (y unos

(48) Alfonso III expresa el propósito de su obra con estas palabras: «aulam tumuli tui instaurare et ampliare» (Diploma de donación); «aedificare domum Domini et restaurare templum ad tumulum sepulchri Apostoli» (Documento de Consagración). ¿La distinción entre el «aula» o «templo» y el «tumulus sepulchri» importa la restricción de la obra nueva al aula que queda al Oeste del Sepulcro, excluyendo el marco del Sepulcro mismo?

La cuestión del enlace entre las iglesias alfonsinas y el monasterio de Antealtares —cuyos datos nos llegan en documentos de los siglos XI y XIII— no recibe luz de las excavaciones.

(49) Plano núm. 52 (muralla), y 53 (torre).

0'80 de altura en el NE., y 2'60 en el SO.). Se alza sobre él un cuerpo algo más reducido (6'85 metros) con dos salientes rectangulares de refuerzo (1 metro por 0'30), en cada esquina. En los lados Este y Sur, para el enlace entre la solera y el cuerpo alto, se emplea una fila de sillares en talud. Los paramentos de la torre —maciza por dentro con piedras y argamasa— son de sillares graníticos bien labrados y escuadrados, asentados con mortero rojo de polvo de ladrillo y cuidadosamente rejuntados. Se conserva este paramento hasta el nivel de la Catedral en el lado Norte y en las zonas de contacto de la cimentación románica. En las caras restantes los sillares fueron arrancados hasta el talud, sin duda para ser utilizadas.

La muralla es de mampostería, con grueso de 1'84 metros. Está simplemente adosada a las caras de la torre en su línea media. Pero el lienzo del Norte en sus hiladas superiores enlaza con la estructura de la torre. El lienzo del Sur ha sido desmontado hasta el nivel del talud.

Sobre esta torre nos da noticia el Registro de Gelmírez, o *Historia Compostelana,* al referir cómo el Prelado dedicó altares, situados en las galerías altas del templo, a San Pablo, San Gregorio, San Benito y San Antonio (Antonino?): *"prius namque antequam fieret praesens Beati Jacobi ecclesia, altaria sancti Benedicti et sancti Antonii (Antonini?) fuerant in turribus quas ad munitionem apostoli ecclesiae fecerat Cresconius episcopus ante veterem ecclesiolam Beati Jacobi. Has turres praedictus archiepiscopus destruxerat construendo hanc insignem apostolicam ecclesiam..."* (50). Una de esas torres es la que tenemos

---

(50) *Historia Compostelana,* 2, 25. El texto menciona torres en plural; y por el número de altares se entiende que fueron dos torres las que Gelmírez destruyó para la obra de su iglesia. La misma *Historia* (lib. 2, cap. 55), tratando de la erección de altares en las galerías altas, dedicados a San Pablo, San Benito, San Antonio y San Nicolás, dice: «Beato quidem Benedicto et beato Antonio honoris vices recompensare satagebat. Quorum altaria *in quadam turri,* secus vetustam Beati Jacobi ecclesiolam fuerant, quod in praecedentibus apertius scriptum est». La fórmula «in quadam turri» haría pensar que los dos altares estaban en una sola torre, que sería la que vemos ahora. Pero, como este capítulo nos remite al texto anterior («quod in praecedentibus *apertius* scriptum est»), creo que es una fórmula vaga, y ha de mantenerse el plural. La otra torre— que estaba en el área invadida por la Catedral— tenía que hallarse hacia el ángulo en que surge la torre de las campanas.

a la vista: obra del obispo D. Cresconio (años 1030-1063). Su finalidad la expone la misma Historia Compostelana en su resumen biográfico de los antecesores de Gelmírez: *"Cresconius... Normanos, qui hanc terram invaserant, funditus extinxit, et aedificia murorum turriumque ad muniendam urbem Compostellae construxit"* (51).

El basamento de la torre debe ser anterior a D. Cresconio. Porque tiene adosadas tumbas en tres niveles superpuestos: y es increíble ese recrecimiento de tres fases en los poquísimos años que transcurren entre D. Cresconio y la construcción de la iglesia actual; fuera de que las tumbas de los niveles bajos ofrecen la forma característica del siglo IX-X (lajas en murete, arqueamiento de los bordes...). Cerca de la esquina NE. hay una tumba, con concha de peregrino, en terreno de nivel superior en un metro al de la solera y paramento labrado de la torre. Por otra parte, las torres del siglo XI se hicieron con murallas; pero nuestra torre fue originalmente un edificio exento: en vez de brotar de la muralla hacia el exterior, sale por igual hacia dentro y hacia fuera; la muralla, de estructura muy diversa, se le unió más tarde. Las hiladas altas que se incorporan a la torre indicarían a ese nivel una reconstrucción del cuerpo superior de la misma. Es de notar que el mortero rojo falta no sólo en el basamento enterrado sino también en la primera hilada de sillares en talud.

Estos indicios arqueológicos de antigüedad se corresponden bien con los textos siguientes. El *Cronicón Iriense* recuerda que el obispo Sisnando (en cuyo tiempo edificó Alfonso III su iglesia), «fecit... sedes ad suscipiendos pauperes de familia tam viros quam feminas *inter turres*» (52). Y la *Historia Compostelana* sitúa la misma obra *"iuxta turrim principalis introitus huius ecclesiae..."* (53). Así, pues, a fines del siglo IX preexistían ya unas torres. La razón de haberlas hecho en ese siglo (si no venían de antes), serían los Normandos, que son una constante en la historia de la Alta Edad Media de Galicia. El mismo *Cronicón Iriense* dice de los tiempos del rey Ordoño, antecesor de Alfonso III (mitad del siglo IX): «Eo tempore C.

(51) Lib. 1, cap. 2.
(52) Cfr. *España Sagrada*, XX, p. 603 (de la 2.ª ed.).
(53) Lib. 1, cap. 2.

naves Normanorum in Galletiam venerunt, et post triennium ad propria sunt reversae» (54). He aquí otra noticia expresa, anterior a Cresconio: el obispo Sisnando II (mitad del siglo x), ante la frecuencia de incursiones de los Normandos, Flandenses e Ismaelitas, «ne forte beatissimi Jacobi Apostoli venerabile corpus ab illorum hostium occupatione subito caperetur, *largita architectis munificentia* ac plebibus labori implicitis *circumquaque eum Locum Sanctum moenium turriumque munitione ac profundis vallorum fossis aqua circumfusa, ut Locus Sanctus tutus esset, summopere cingi praecepit*" (55).

Nos parece que el basamento de la torre viene, al menos, del siglo IX; y la muralla, del siglo x. La obra de D. Cresconio deberá entenderse como una reconstrucción en lo alto después de Almanzor. Sin duda Almanzor no desenterró basamentos: y el nivel del terreno a fines del siglo x no estaría muy por debajo del que, para fines del siglo XI, nos señalan claramente las cubiertas de las tumbas altas, la línea de corte de la muralla y la profundidad hasta que fueron arrancados los sillares de la torre (56).

---

(54) Cfr. E. S., XX, p. 602. Por vez primera el año 844 —en vida de Teodomiro, el obispo descubridor del Sepulcro de Santiago— los Normandos invadieron Galicia por La Coruña, de donde logró expulsarlos el ejército del rey Ramiro (*Crónica de Alfonso III*: E. S., XIII, p. 489).

(55) *Cronicón Iriense* (E. S., XX, p. 604-605). A lo largo de la cara exterior de la muralla y de la torre hay un rebaje en la roca, de un metro o más de hondura (véase el núm. 55 del plano). No es la zanja de la Cripta del Pórtico (num. 56), porque el testero de la cripta queda separado del corte, y su trasdós irregular de lajas y mortero demuestra haber sido ejecutado mediante relleno de zanja excavada en tierra; además, el corte sigue bajo la cimentación de la Catedral. ¿No será este corte un resto de los fosos de agua que mandó hacer Sisnando?

(56) La *Crónica de Iría* —escrito gallego del siglo XV, que aprovecha las noticias del Iriense y la Compostelana, y añade a veces datos que parecen venir de otros documentos— expresa así la obra de Cresconio: «*acabóu* os muros et as torres da cidade de Compostela».

Dijimos que el basamento de la torre viene, al menos, del siglo IX. No debemos callar que, tanto por su construcción exenta como por su oblicuidad, nos parece anterior al Descubrimiento del Sepulcro. Recordemos a este propósito que el Libro de la Cofradía de Cambiadores sitúa el descubrimiento «abaixo do castro de San Fiz de Solobio e termos de Bonaval, donde está outro *Castelo* chamado *do Camiño*» (cfr. nuestro primer artículo, nota 11). No obstante la reserva expresada en dicha nota —y al margen de la aplicación etimológica que hace Fita—, merece atención la re-

ESTRATIFICACION ARQUEOLOGICA DEL TERRENO EN EL AREA DE LA CATEDRAL

Para situar lo que diremos de las necrópolis medieval, hispanogermánica e hispanorromana, y de los demás restos y estructuras antiguas, conviene señalar las capas diferenciadas de

---

ferencia tópica a un «Castillo del Camino». Tiene los visos de ser un dato originario del siglo IX y valedero para el lugar de que tratamos aquí: pues ¿qué significa, en tiempos posteriores cuando ya existen las edificaciones del Santuario, situar el Sepulcro por referencia a un edificio diferente?

Ahora bien: al menos desde los primeros siglos de la Era un camino romano, procedente de Braga a Lugo y Brigantium (La Coruña), enlazaba las estaciones de Iría y Asseconia pasando por la comarca de Santiago (cfr. artículo anterior, p. 111). Una serie de indicios nos lleva a suponer la línea aproximada de ese camino a través de la ciudad actual. El estudio del terreno, en plano y sobre todo en relieve, corrobora decisivamente aquéllos indicios. Si el camino ascendente de Iría a A Sionlla pasaba junto al castro de San Félix, su entrada natural era —como ahora y siempre— por Rapa da Folla (donde hay empedrado antiguo, que el Dr. Bouza cree romano) y Carrera del Conde; su salida: Puerta de la Peña, Los Laureles, San Cayetano..., en busca del único paso natural de Meixónfrío. Esos continúan siendo los puntos de entrada y salida del camino moderno. El enlace natural entre ambos puntos, conforme a la posición del castro y al relieve —prescindiendo de la trayectoria urbana del camino actual, por la Virgen de la Cerca, etc., impuesta manifiestamente por la expansión edilicia y la necesidad de contornear las murallas medievales— sigue una línea que corresponde aproximadamente a: Puerta Fajera, calle del Franco, Catedral, San Martín Pinario, Puerta de la Peña. El trazado levemente anguloso (Sur-Norte hasta la zona de la Catedral; Suroeste-Nordeste, de la Catedral a los Laureles), se explica muy bien: en la calle del Franco (y sus paralelas la Rúa del Villar y la Rúa Nueva); el terreno es llano de N. S., y cae de E. a O. hacia la hoya de Las Huertas; en la zona de la Catedral (San Payo-Platerías-Claustro) hay un doble declive, Nordeste-Suroeste. Esto, juntamente con la necesidad de encaminarse al paso natural de Meixónfrío evitando la depresión, sin salida, de San Francisco y los Pelamios, fuerza al camino a oblicuar en una línea ascendente que se ajusta a la marcada por la torre defensiva y que podría jalonarse con la torre de la campanas, la capilla del Santo Cristo, la puerta del Palacio arzobispal, el ángulo Sureste de San Martín, la Puerta de la Peña. (Véase el plano de la ciudad).

En confirmación de ese trazado, no habría que despreciar —además del emplazamiento de la torre misma— el vestigio topográfico inserto en la leyenda que coloca la detención de los bueyes, tractores del carro portador del Cuerpo apostólico, precisaemnte en la calle del Franco: la referencia a un camino es clara, y difícil de recusar.

En cuanto al basamento de la torre, en su forma actual (desde la solera arriba), no puede fecharse más allá del siglo VII-VI: pues utiliza en dos

escombro o tierra de relleno hasta la roca en los espacios que dejan los muros de cimentación románica (57).

En una faja de terreno contigua al muro Sur (58) de la basílica de Alfonso III —que en la zona explorable hacia Platerías no se aleja más de seis metros— todo está removido por obras del siglo IX y XI y por el cementerio de ese período.

En el escaso trecho que se ha podido revisar por debajo de las iglesias del siglo IX, aunque la tierra está removida hasta la roca, la capa inferior muestra aún los vestigios de un terreno romanizado («tégulas»...).

Bajo el atrio y fachadas de Alfonso III y Alfonso II subsisten tumbas, que por su nivel inferior al pavimento de las obras de dichos Reyes son, desde luego, anteriores al siglo noveno: como se indicará, unas son del período suevo (asentadas sobre la roca); otras, de tiempo romano (sobre la roca y encajadas en ella). La capa de escombros que está sobre la roca (de unos 30 centímetros de espesor), abunda en fragmentos de tégulas, de ladrillo grueso (hasta 10 centímetros) y cerámica de Edad Media.

En el brazo Sur del crucero, desde la faja de seis metros removida por obras medievales (59), hasta la cimentación de pilares junto a la puerta de Platerías, se mantienen los estratos diferenciados. Su conservación y exploración son favorecidos por la hondura creciente del terreno, que en una longitud de 18 metros baja desde 1'60 metros (por relación al pavimento actual), junto a la iglesia de Alfonso III hasta 3'75 junto a Platerías. Se distinguen bien tres capas. La superior, de unos 70 centímetros, está compuesta de escombro con fragmentos de

---

esquinales un sarcófago y una tapa del período germánico. Las piedras romanas, que algunos creen ver debajo de la solera, tanto podrían ser de otros edificios como indicar una recomposición in situ de una torre de tiempo romano (Véase la nota 151).

(57) Las zanjas, por lo común, penetraron con verticalidad tan limpia que aún se ven numerosas tumbas, aprisionadas o truncadas por los cimientos, las cuales conservan adherida a ellos la parte intacta de su estructura y de sus huesos.

(58) Ya hemos dicho que al Nordeste de la iglesia medieval el suelo está enrasado con la misma roca.

(59) Esto es, a partir del muro oblicuo que toca al llamado edículo de Anastasius (plano núm. 33).

teja curva, estuco, cerámica medieval, pórfidos de revestimiento, y algunas monedas de los siglos IX, XI y XII (60). Una capa intermedia, de un metro y más de espesor, con tégulas de tipo romano, ladrillos, cerámicas de alta Edad Media y pórfidos muy abundantes. La tercera capa, en contacto con la roca (espesor de 60 centímetros en aumento), es de tierra más compacta, con trozos de ladrillo, tégula y cerámica. En su confín Norte, sobre el «hipocausto» (61), hay alguna cerámica de tipo medieval; pero en sus niveles inferiores, y en todo el resto del estrato hacia el Sur son cerámicas bajo-romanas, cerámicas indígenas del tiempo de la romanización y especialmente fragmentos de «terra sigillata»: algunos sin decorar y de época tardía (por ejemplo, bajo la nave lateral del Este, donde aparecen mezclados con trozos abundantes de tiempo germánico); la mayor parte (bajo la nave mayor), de buena calidad y con decoración, por ejemplo un trozo con estrías horizontales y tallos serpeantes en relieve. En la zona del canal al Norte del «hipocausto» se encontró un trocito de mosaico romano de teselas blancas. Más al Sur, una medalla de bronce con busto de emperador (al parecer, del siglo IV). Bajo esta capa de escombros romanos están los restos de edificios termales y una serie de tumbas excavadas en la roca.

Aún es más definida la estratificación en la zona, riquísima en tumbas, que se extiende entre el lugar donde estuvo el Coro (es decir: el límite Oeste del atrio de Alfonso III), y el Pórtico de la Gloria (62). Los confines del terreno útil en la nave media están determinados: al Este, por la porción enterrada del muro de cierre del Coro y los dos pilones profundos de cimen-

---

(60) Monedas de Carlomagno; del obispo de Maguncia (s. XI); de obispo de Puy (XI); de Carcasona (XI); de Melgueil (XI); de varias cecas de Alfonso VI; de Ramón Berenguer de Barcelona... (López Ferreiro había hallado dentro del ediculo sepulcral bajo el altar mayor monedas de Carlomagno; de los califas de Córdoba; de Tolosa y Viena de Francia; de Alfonso VI y VII; del rey Sancho (s. XII) etc...).

Del escombro contiguo al pavimento salieron también monedas de siglos posteriores.

(61) Plano núm. 40.

(62) Esta zona es la última explorada (1958-1959). No se ha publicado todavía.

tación del retablo del trascoro (63); al Oeste, por la torre y la muralla. Tras estas construcciones defensivas ocupa todo el espacio hasta la plaza exterior la cripta que sustenta el Pórtico de la Gloria y la fachada del Obradoiro, llamada vulgarmente «Catedral Vieja» (64). El sector así delimitado corresponde a los tramos 3.º al 7.º de la Basílica. Declive del terreno firme en sentido, longitudinal, por su línea media: 2'80 metros junto a la entrada del atrio, casi 5 metros en el otro extremo a 27 metros de distancia; el suelo de la cripta próxima y de la plaza desciende hasta unos 6'50 metros. Declives transversales, en distancias de 11 metros: al pie del trascoro (desde nave media a nave lateral del Sur), 2'50 y 3'90; hacia la divisoria de tramos 4.º y 5.º (desde nave lateral Norte a nave media), 3'20 y 3'80; en el tramo 2.º (desde nave Norte a nave media), 4'20 y más de cinco. Resulta un declive del cuadrante NE. al Sur-Oeste.

En primer lugar se puede fijar muy bien el nivel del terreno en el siglo XI, y en la época de construcción de la iglesia románica. Cerca del atrio se ve en el corte del terreno un estrato horizontal de arenisca, que desciende desde un metro de profundidad en el Norte a 1'40 en el Sur de la nave media: está al ras de las cubiertas de las tumbas más altas o más recientes; con esa altura e inclinación hay por cada lado del muro del Coro dos tapas graníticas de sepultura (dos en los extremos, dos en la parte media); dos o tres quizá desplazadas pero no de nivel, y una tiene inscripción del año 1030; al costado Sur del atrio (tramos 9.º y 10.º de la nave menor), se ha visto un apisonado de barro y cal, a 1'48 de profundidad (es decir, en la continuación del declive indicado en la nave mayor), que pasa sobre la capa espesa de cenizas, recuerdo de Almanzor, y por lo mismo no puede ser anterior al siglo XI. El estrato de arenisca no es continuo; pero volvió a hacerse visible en un corte por la línea divisoria entre los tramos 5.º y 4.º, con se-

(63) Plano núm. 47. Obra del siglo XVII. Estas cimentaciones absorben fragmentos arquitectónicos y escultóricos de tiempo románico y gótico.

(64) Plano núm. 56 (ábside de la cripta). Véase nuestro primer artículo, nota 85. En las naves menores —entre la muralla prerrománica y las torres de la fachada románica— se alojan las escaleras, ahora cerradas, que conducen de la Catedral a esa cripta.

ñales de pertenecer a resíduos de la labra de canteros. En el extremo occidental del sector el nivel es igualmente claro: las tumbas adosadas al paramento intacto de la torre se conservan íntegras; las de nivel más alto, adosadas donde los sillares de la torre han sido arrancados quedaron truncadas en la cabecera (evidentemente, al desmontar la torre hasta el suelo); hasta el mismo nivel aparece desmontada la muralla; junto a ella, a esa altura, una veta arenosa con esquirlas de canteros; el trasdós del ábside de la «Catedral Vieja», por debajo de las hiladas superiores más regulares, degenera en un macizado de lajas y mortero como obra de relleno contra un terreno elevado. Todo responde a un mismo nivel aproximado, que desciende de Norte a Sur (1'50-1'85). De este nivel hacia abajo se encuentran las tumbas de las necrópolis anteriores; hacia lo alto, en el relleno propio de los constructores románicos, solamente las poquísimas abiertas desde el pavimento de la Catedral entre los siglos XIII y XX (65).

Entre el nivel del siglo XI y la roca se deslindan dos estratos inconfundibles: uno medieval (siglos IX-XI), otro de cultura romanizada; repletos de tumbas, que a veces se superponen en cinco niveles. El estrato medieval, de un metro y más de espesor, se formó con escombros sueltos, de tierra bastante rojiza y una gran cantidad de teja curva y ladrillo. Dió en abundancia fragmentos de cerámica, de tipos diversos, todos de Edad Media; una moneda del siglo XI; vidrios; algún pedazo de caliza con incisiones a bisel; alguno de hormigón de cal y cuarzo; un trozo de fuste marmóreo y de pequeño capitel (quizá

(65) Las de los Arzobispos D. Pedro Muñiz (siglo XIII, readaptada en el XVIII); D. Rodrigo de Moscoso (s. XV); D. Tomás Muniz y Pablos (1948); más otra no visible, vaciada (quizá del siglo XVII o XVIII).

El relleno (escombro de piedras con tierra y algo de teja, escoria de fundición y ceninzas) contenía a diversas alturas unos pocos objetos de interés humano: conchas de vieira, y una de berberecho, con perforaciones; monedas hasta el siglo XVII; fragmentos arquitectónicos de Edad Media tardía; un pequeño crucifijo de metal, moderno, con la inscripción «SOUVENIR DE LA MISSION»; un Santiago en azabache (de 47 milímetros), con una perforación que lo atraviesa de costado por la cintura... Parte de estos materiales debió penetrar en ocasión de cambios de enlosados, o de enterramientos.

romano); numerosos trocitos de estuco, muy bruñido (66), blanco la mayor parte, algunos de color verdoso oscuro, pocos con trazas de pintura roja; una valva de fundición en piedra... (67).

Bajo los escombros reseñados comienza (con distinción muy neta en los tramos 5.º, 6.º, 7.º), una capa de tierra más negra y limpia, más compacta y asentada. Coincide con su aparición la de fragmentos de tégulas de tipo romano (abundantísimas) y la de cerámica «sigillata». Su límite superior está en un nivel entre 2'10 metros y 2'50, según el declive del terreno, con media de 2'30; al ras aproximadamente de las tapas de sarcófagos. Llega hasta la roca. Dentro de esa capa se encuentran, en dos o tres niveles, primeramente los sarcófagos característicos del período suevo o bajo-romano, y tumbas anejas; más abajo, tumbas romanas, casi todas excavadas en la roca. Se recogieron, además de las profusas tégulas (rojas o blanquecinas), pocos fragmentos de ímbrices; estucos verdosos, impregnados en fresco, muy bruñidos; una fusayola de pizarra; pedazos de vidrios, algunos muy finos; trozos muy variados de cerámica torneada (de barniz negro, o pardo, o verdoso); muy numerosa, aunque muy partida, la terra sigillata (predominando las piezas de 3 y de 6 milímetros de grosor). Abunda la sigillata decorada: 4 con decoración de círculos; una con incisión biselada; una con leves incisiones anulares; tres con incisiones verticales cortas en hileras horizontales; una con ramito de relieve; una con círculo vaciado y signos esgrafiados; una, óptima, con círculos y polifolias; una con las letras F. B, entre la Luna y el Sol; un fondo de recipiente, que tendría unos 25 centímetros de diámetro, etc. De un sector, incontaminado estratigráficamente, salieron dos monedas romanas: una muy estropeada, que parece del emperador Claudio II (siglo III); la

---

(66) Por su calidad —tersura y dureza extraordinarias— no se parecen a los de la basílica de Alfonso III. Se diría que son de un edificio romano (cfr. infra, nota 69). En general, contra lo que se suponía, este sector no guardaba apenas restos atribuíbles a las iglesias prerrománicas. De las placas de pórfido verde o serpentina, tan abundantes en la escombrera de Alfonso III, se hallaron poquísimos trozos, y muy dispersos.

(67) Con frecuencia —como en otros sectores del subsuelo de la Catedral— masas de ostras.

otra, bien conservada, de bronce, del emperador Constancio II, siglo IV (68).

La estratificación se interrumpe desde la divisoria de los tramos 5.°-4.° (en un corte quebrado, que cercenó una tumba romana), hasta la torre y la muralla. El terreno ha sido removido en tiempo medieval, bien por las obras de la torre bien por las edificaciones contiguas, de suerte que sólo quedan ahí tumbas de Edad Media y se inician en niveles más bajos que en los tramos siguientes (69).

CEMENTERIO DE LOS SIGLOS IX, X y XI

Tumbas medievales se encuentran a los lados Norte y Sur de la basílica del siglo IX, alineadas paralelamente a sus muros, en fajas de terreno cuya anchura máxima no rebasa los seis metros (70). Se han reconocido más de veinticuatro (71).

Se extiende, además, el cementerio entre el atrio y la muralla, dentro de la capa de relleno medieval, con alineación preferentemente oblicua, quizá impuesta por la proximidad de la torre. La ocupación del terreno por las tumbas es densísima, hasta formar un empedrado casi continuo; hay frecuente superposición de tumbas en tres niveles, con ténues estratos de tierra entre las de arriba y las de abajo las más veces, pero tampoco es raro que unas se asienten directamente sobre

---

(68) Leyenda: D. N. CONSTANTIUS P. F. (AVG.) (anverso)
SPES REIPVBLICE (reverso).

(69) Entre el escombro —de ingredientes semejantes a la capa intermedia de los tramos anteriores, quizá con mayor densidad de ladrillos— salieron muchas losetas planas (de 15 milímetros de espesor), tejas y piedras con mortero adherido; algunos fragmentos de tégulas, y una superabundancia del óptimo estuco, a que nos hemos referido antes. Esto hace sospechar si los estucos hallados en los tramos 5.°-7.° proceden de una obra romana destruída en este lugar.

Anotamos en el tramo 6.° un reducido socavón en tierra «romana», que sirvió de vertedero para escombro medieval.

(70) Véanse las tumbas más distantes en el plano: por el Norte, junto a la actual Capilla de la Concepción (núm. 22); por el Sur. núm. 35.

(71) Plano: números 14 (dos), 17, 22 (tres), 23 (dos), 26, 27, 29, 30 (dos), 31 (tres) 32 (cuatro), 33 (tres), 34 (dos); 35 (dos), 45, 48...

otras (72). Aunque la variedad de alturas a que están los enterramientos es mayor, las fases de recrecimiento del solar pueden reducirse a tres dominantes, si se tiene en cuenta el declive correspondiente a cada sector. En los tramos 5.º al 8.º —que, según hemos dicho, conservan la estratificación antigua y medieval—, se distinguen: 1) un nivel alto (con profundidades comprendidas entre 1'20 y 1'65 metros, declive de N. a S., en la nave media): tiene diez tumbas. 2) Un nivel medio (profundidad alrededor de los 1'85 metros): 16 tumbas, si incluímos las tres tumbas del tramo 5.º de la nave Norte, que es verosímil correspondan a esta fase por la correlación de terrenos, aunque no bajan de 1'40 metros. 3) Nivel inferior, ya en contacto con el terreno romanizado, a profundidades entre 2 y 2'30 metros, con 29 tumbas (73). En el sector próximo a la torre (tramos 3.º, 4.º y parte del 5.º), donde el terreno fue cortado y removido en la Edad Media, los niveles de tumbas empiezan más profundos, y en treinta metros cuadrados había unas 32 tumbas (74): 1) dos a profundidades de 1'55 y 1'65; unas 9 entre 1'80 y 2'15. 2) Cuatro entre 2'20 y 2'45; 3) Unas doce, entre 2'50 y 2'70; cuatro, alrededor de 3 metros, y una a 3'60 metros (75).

Las tumbas están constituídas, en su mayor parte, por una fosa de 30 centímetros de profundidad media, excavada en el

---

(72) Plano: véanse los cortes.

(73) Contando unas once medio ocultas en la zona del muro del trascoro —donde puede haber más— y la tumba señalada con el núm. 58, cuya posición más alta es proporcional al declive del terreno. Del grupo de seis tumbas (plano núm. 49), superpuestas en tres niveles, que son romanas en lo más bajo, las de nivel 3'20-3'35 podrán incorporarse a las indicadas en el texto.

(74) Junto a la torre se ha conservado el terreno, que acaso esconde más tumbas.

(75) Las que están a tres y más metros se alojan en un rincón y oquedad, determinados por la muralla, la torre y una edificación contigua. Probablemente son de la misma fase cronológica que las situadas entre 2'50 y 2'70 metros.

Además de las 112 tumbas, que es el total aproximado, en el espacio entre atrio y torre se recogieron de osarios o entre la tierra 19 cráneos y dos grupos de huesos humanos. Prescindimos en este cómputo de los vestigios de doble enterramiento en algunas tumbas.

Para explorar las tumbas de tiempo germánico y romano, fue necesario desmontar 43 del período medieval.

suelo: que es la misma roca en algunas zonas altas próximas a la iglesia (76), y la tierra de acarreo en los demás sectores. Se cubren con lajas de pizarra o cuarcita, puestas al través; unas pocas tienen cubierta monolítica de granito, con inscripción o sin ella. La fosa está enmarcada también por lajas: unas veces hincadas de canto (77); otras, asentadas en forma de murete, que también puede ser de ladrillos (78). La forma tiende en unas —entre ellas, casi todas las de murete— al esquema fusiforme, pues los bordes se curvan como para ceñir la figura del cuerpo; se aproxima más, en las otras, al esquema rectangular o trapezoidal. La cabeza del cadáver suele encajarse entre dos pequeñas lajas hincadas (79). Las hay de todas las dimensiones, desde una de 40 centímetros de longitud hasta las de 1'90 y 2 metros. Los esqueletos por lo común están bien conservados, sobre todo los envueltos en tierra. Aparecen en posición tendida, con las manos unidas sobre la pelvis. Al Oeste del atrio hay bastantes de niños, y se han identificado algunos de mujer (80). Entre tantos enterramientos minuciosamente explorados ninguno proporcionó ajuar, vestimenta o cualquier otro objeto que haya sido depositado con el cadáver (81).

La distribución cronológica de las tumbas puede lograrse con cierta aproximación. Donde están superpuestas —como entre el atrio y la torre— las del nivel bajo son ciertamente del siglo IX (82). Todas las de murete y casi todas las fusiformes

---

(76) Plano: números 16, 22, 23, 30, 33, 32...

(77) A veces unas lajitas horizontales se interponen entre las lajas hincadas y las de cubierta.

(78) Tumbas de muerte de ladrillo: Una del grupo núm. 35, revocada interiormente con cal; una que pasa bajo el edículo de Teodemiro (núm. 31); dos incompletas del grupo núm. 57. Algunas de lajas aprovechan también ladrillos, tomados a veces de obra romana.

(79) También se echó mano para eso a algún ladrillo que, por su tamaño y el mortero adherido, se diría procedente de las pilas de un hypocaustum. Los ladrillos de la cebecera de la tumba cortada por el edículo de Teodomiro están recortados en forma antropoide para alojar el cráneo.

(80) Una con esqueleto de niño —de edad post-fetal— sobre los muslos.

(81) Solamente dos esqueletos tenían en la zona abdominal residuos, al parecer, de cuero.

(82) No más antiguas porque están socavadas entre escombro característico, no anterior al s. IX. No más recientes, porque sus lajas tocan di-

pertenecen a esa fase; pero también hay al mismo nivel tumbas de lajas verticales y de contorno rectangular (83). También donde falta la superposición hay tumbas que muestran claramente ser del siglo IX, o a lo más del X: así las dos señaladas con el número 35 —de murete, contorneadas— están bajo un apisonado, sobre el cual se ha vertido más tarde la gruesa capa de materiales rotos y calcinados que denuncian a Almanzor; la de ladrillos aprisionada bajo un muro del edículo de Teodomiro es anterior al edículo y al osario que este contiene; las dos tumbas de lajas que hay al fondo del edículo de Anastasio muestran igualmente su anterioridad, en parte por quedar aprisionadas bajo el muro y en parte por su nivel inferior al de la capa de escombros que sostenía las laudas de Anastasius, Vidramirus y Theodemirus. Esta última razón es aplicable a las cuatro tumbas excavadas en roca notadas con el número 32. Sin duda es de los tiempos de Alfonso II la tumba excavada en roca, cubierta por una laude aprovechada del cementerio germánico, y que sirvió de lecho a una conducción de agua: todo por debajo del Baptisterio de Alfonso III (84).

Entre las tapas de granito labrado, de las que dos al menos cubrían un sarcófago de piedra (85), se destacan las laudas inscritas: colección de epigrafía medieval del máximo interés.

---

rectamente al estrato romano-germánico: el cual debió permanecer intacto durante largo tiempo.

(83) De tradición antigua, como se verá en las necrópolis bajo-romanas. Las tumbas de murete no pasan a los niveles superiores, del XI. En el siglo X el ahusamiento perdura más que los muretes. En lo que se refiere al sector atrio-torre no es muy aventurado decir —sin precisión matemática—, que las tumbas que hemos ascrito al nivel tercero son del siglo IX; las del nivel primero, del XI; las del nivel segundo, del X, con penetraciónes en el IX. En el socavón contiguo a la torre las muy profundas resultan ser casi todas de muretes de lajas (y una laja hincada por testero), y bordes arqueados, algo fusiformes.

(84) Plano núm. 17. El paralelismo con el flanco Norte de la iglesia de Alfonso II induce a relacionarla con su tiempo. Sin embargo, conviene insinuar la sospecha de mayor antigüedad, y aplicarla también a otras tumbas excavadas en roca.

La cimentación de la fachada occidental de Alfonso III, hacia la esquina Norte (núm. 14), pisa una condución de agua, que podría ser continuación de la que pasa sobre la laude.

(85) La de Aroaldus (núm. 29) y la de Teodomiro, ahora despojada del sarcófago.

En cuanto a la forma de su cara superior, unas son planas (Anastasius, Martinus, Vidramirus, Petrus, Ermegildus, los dos fragmentos sin nombre); la de Theodemirus y Vandila tienen decoración en los bordes. Hay tres de forma algo tumular: Aroaldus (superficie lisa un poco abombada). Florus y Dagaredus (superficie plana con la inscripción, en medio; cuatro vertientes por los bordes). Esta variedad de formas no se ajusta a sucesión cronológica.

Las inscripciones aportan una información paleográfica de la que no podemos ocuparnos aquí. Están grabadas a lo largo en líneas paralelas, y enmarcadas en una incisión rectangular, menos la de Aroaldus. Dentro de ese recuadro general tienen otro para cada línea las laudas desde Florus (fines del siglo IX). Los tres puntos superpuestos, como separación de palabras, no aparecen antes del siglo XI (y aún Vidramirus los emplea solamente en dos intervalos). Al texto precede siempre una cruz grabada al comienzo de la primera línea. Damos a continuación una reseña sucinta de las laudes por orden cronológico (86).

Theodemirus.—Apareció dentro de un edículo adosado a la mitad del muro Sur de la basílica de Alfonso III (87). Es una gran losa granítica (2'22 de largo por 0'88 de ancho en cabeza y 0'72 en los pies), con los bordes redondeados, y decorada en su contorno por una media caña. La inscripción —hecho singular— está grabada de los pies hacia la cabeza (88). También es extraordinaria la cruz que la antecede: ocupa todo el primer cuarto del campo de la laude; es procesional, y de la misma forma que la que Alfonso II donó a San Salvador de

---

(86) En la transcripción de los epígrafes resolvemos las abreviaturas, poniendo en minúsculas las letras suplidas; los tres puntos superpuestos se indican con dos puntos; la cifra *Mil* se transcribe por M. Las laudes escritas se encuentran solamente alrededor de la basílica y su atrio.

(87) Plano núm. 31. Edículo de 2'50 por 2'90 metros, construído con materiales aprovechados (gozneras, etc.); muretes revocados de cal por dentro y por fuera. Le sirve de cierre Norte el muro de la basílica, con el que no tiene ningún enlace constructivo.

(88) Esa posición excepcional se explica si el sarcófago estaba encajado en un nicho correspondiente al muro interior del lateral derecho de la iglesia (lado de la Epístola), con los pies hacia el altar; o bien, al interior del muro izquierdo (con los pies hacia la fachada): así el descantillado que sufrió el borde delantero estaría por la parte del aula basilical.

Oviedo el año 808 y la que en 874 recibió la iglesia de Santiago de Alfonso III. El texto, en cuatro líneas, dice así:

IN HOC TVMVLO REQUIESCIT
FAMVLVS DeI THEODEMIRVS
HIRIENSE SEDIS EPiscopuS QVI OBIIT
XIII KaLenDas NovemBRiS ERA DCCCLXXXVA.

¡He aquí a Teodomiro, el obispo de Iría, en cuyo tiempo se descubrīō el Sepulcro Apostólico, se edificó el primer templo, y comenzó a difundirse por Europa la fama de este lugar, al que había de peregrinar toda la Cristiandad como a uno de los dos o tres más santos del mundo! ¡El obispo que guarda el secreto de uno de los enigmas históricos más apasionantes, como es la identificación de la Tumba del Apóstol Santiago, aceptada por todos, en un sitio donde nadie, al parecer, podía imaginarla! (89). La inscripción saca a luz la fecha desconocida de su muerte: el 20 de octubre del año 847 (90).

La laude está removida de su colocación original: la escotadura que bordea su cara inferior muestra que perteneció a un sarcófago, que ahora falta (91). Se encuentra echado sobre una capa de escombros; pero en su vertical a 80 centímetros de profundidad, hay una fosa, cubierta por otra lastra de granito, que contiene huesos de un varón de edad muy avanzada. La condición de osario —y no primera sepultura— y el enlace intencional entre la fosa y la laude (92), indican que los huesos

---

(89) Era justo el dato del *Cronicón Iriense*, que ponía la muerte de Teodomiro en tiempo del rey Don Ramiro (después del año 842). López Ferreiro y Fita habían preferido la insinuación de la *Compostelana*, que parece adelantarla (cfr. «Boletín Oficial del Arz. de Santiago», 1882, pp. 331-332). En su *Historia* (t. II, p. 60), López Ferreiro suponía que el fallecimiento «debió ocurrir a fines del año 829, o en los primeros meses del siguiente».

(90) La rotura del borde de la cubierta nos sugiere que fue violentada.

(91) La fosa es demasiado estrecha en el testero, y de estructura inusitada; algunos huesos estaban en posición invertida.

(92) El Sr. Chamoso se detiene en mostrar ese enlace en «Compostellanum», II-4, 1957, pp. 239-246. La fosa está centrada en el edículo; la gran losa de granito que la cubría inmediatamente y la laude que aparece 80 centímetros más arriba separadas por escombro homogéneo, procedente de la destrucción de Almanzor, en cuyos niveles extremos (uno adherido a la cara inferior de la laude, otro a la superior de la lastra granítica), se en-

deben ser los de Teodemiro. Y el que osario y laude estén centrados en un edículo posterior a Almanzor nos evocan la solicitud de quien en aquella tempestad cuidó de preservar y recoger restos venerados: seguramente, el obispo restaurador, San Pedro Mezonzo.

Aroaldus.—Sarcófago puesto al Sur del ábside del siglo IX, bajo el actual deambulatorio (93). Hueco antropoide. Un esqueleto tendido; huesos de otro echados hacia los pies. En la tapa (2'27 de largo), esta inscripción:

HIC REQUIESCIT FAMVLVS DeI AROALDVS PReSBiTeR DIe (?)
[KaLendaS
FeBRuarias ERA DCCCC / XXIIIa.

La muerte de Aroaldo (año 885), sucedió quince años antes de la consagración de la iglesia de Alfonso III.

Florus.—Laude rota por los pies, volcada entre escombros junto a la cimentación de un pilar románico (94). Inscripción faltosa:

OBIIT FAMVLVS DeI FLORVS...
SVB DIE XVI KaLenDaS IVLIAS ERA DCCCCX...

Parece que en la Era seguía otra X. La fecha debe quedar incluída entre 920 y 930 y pico (según falten una o dos X); a lo más podría ser 940 (si suponemos que a la X sigue L): es decir, por la Era cristiana, entre 882 y 902.

Anastasius.—Laude de pizarra, depositada sobre escombros en un edículo anejo al de Teodemiro (95). Su puesto original

---

contraron dos pedazos de hueso decorado, pertenecientes a un mismo objeto (¿arquilla?) prerrománico. Todo indica que fueron colocados de una vez los huesos, la lastra y la laude escrita.

(93) Plano núm. 29. Los obreros de la cimentación románica parece que lo desplazaron un poco.

(94) Plano núm. 34.

(95) Plano núm. 33. De dimensiones casi idénticas al de Teodomiro. Ambos edículos se acoplan en el lado Este a un murete continuo.

debió ser un sitio de paso: tiene las letras muy desgastadas. Inscripción, borrosa en parte:

IN HOC TVMVLVM QUIESCIT CORPVS PECCATOR
ANASTASIVS PReSBITER ET CONFESSVS QVI
OBIIT DIE V..... ERA MXXIII (año 985).

El título «Confessus», que reaparece en otros epígrafes, equivale al de «monje» (96).

En el borde inferior de esta laude, a la izquierda, se grabó más tarde bajo una nueva cruz: FREDALBVRDA, nombre germánico. Esto indica un segundo aprovechamiento de la lápida para señalar una nueva sepultura, que acaso no se hizo bajo la lápida, sino al lado.

Vandila.—Su laude cubría una sepultura, excavada en roca, contigua y paralela al umbral de la puerta NE. de la iglesia de Alfonso III (97). Desde que se colocó allí fue utilizada como primer peldaño exterior, por lo que se ha desgastado mucho.

HIC REQVIESCIT FAMVLVS DEI ..... VANDILA
QVI OBIIT Die IIII..... ERA MXVII (año 979).

Ermegildus.—Laude de granito, aprisionada bajo el muro del trascoro (98); desplazada quizá por los obreros románicos.

MANET : IC TVMVLATVS : ERMEGILDI DEFVNTI
QVI : OBIIT : DIE : III : KLDS : IANUARII : ERA
[MLXVIII (año 1030).

---

(96) El título —en las formas de «Confessus» y de «Confessor»— se lee en documentos monasteriales. Por ejemplo, en la primera escritura de fundación del monasterio de Sobrado (fecha en Santiago, año 952) suscriben —aparte de los titulados simplemente «episcopus», «presbyter», «diaconus»— muchos que se titulan: «abba confessus», «abba confessor», «presbyter et confessor», «diaconus et confessor», «confessor», «confessus» (L. Ferreiro, *Historia*, II, apénd. 62, pp. 141-142). Pérez de Urbel apunta cómo «Confessor». «Confessus», que en la alta Edad Media denominaba a los sometidos a «Poenitentia» o «Confessio», litúrgica, llegó a ser sinónimo de *Monje* (*Los Monjes Españoles en la Edad Media*, 1934 (reproducción fotográfica de 1945), t. II, pp. 175-176, 308).

(97) Plano núm. 23.

(98) Plano núm. 45.

Martinus.—Laude de granito, sobre tumba excavada en roca, contigua y paralela al muro de la iglesia de Alfonso III en el flanco derecho de su puerta Sur (99). Bella inscripción, de grafía muy graciosa.

FONS : BENEDICTE DeI : SVBTER TE : PROFLVE ROREm : [RECREET
VT CINERES MARTINI PResbyterI ET ConFeSsI : QVI IN HOC [TVMVLO
QVIESCIT IN PACE : SVB DIE : IIII KaLenDaS APriliS ERA [MLXXXV (año 1047).

Vidramirus.—Laude de granito, echada sobre escombros, contiguo al muro de la iglesia de Alfonso III, dentro del edículo de Teodomiro.

HIC REQVIESCIT FAMVLVS
DEIVIDRAMIRUS PresbyteR ET CoNFessvS
QVI OBIIT : DIE : VIII KaLendaS DeCemBRiS ERA MLXLVI (año 1058). La cifra XL, escrita a la manera «visigótica».

Dagaredus.—Laude de granito, contigua a la de Martín, también sobre tumba excavada en roca. La inscripción tiene espacios libres, sin grabar, correspondientes al día y mes, al título que sigue a «Presbyter» y quizá a los años completos de la Era.

Hoc : LOCVm : CONTINET : CORPVS : DAGAREDVS
PR OBIIT DIE ERA MC (año 1062, si no faltan cifras [a la Era).

Petrus.—Junto a la cimentación del muro del trascoro se encontraron, en nivel del siglo XI, y cerca uno de otro, dos fragmentos de lápida escrita: uno de cabeza, el otro del extremo de los pies. Parecen ser de la misma laude, con falta del trozo intermedio (100).

---

(99) Plano núm. 30.

(100) Plano núm. 48. Probablemente se relaciona con esta lápida rota el texto siguiente de Castellá Ferrer (*Historia del Apóstol Santiago*, 1610, folio 475), en que, después de lamentar la ignorancia acerca del sitio donde están enterrados Teodomiro y otros Prelados de su tiempo, dice: «Lo que

MANET..... / ...IVS (¿tumulatus? ¿Famulus?).
PETRVS..... / ...IT (¿obiit?).
DIE KL..... / ...III.

Al Sur de *Dagaredus*, una cabecera de laude rota, utilizada para tapar un osario. Se conservan las letras:

OBIIT FAMVLVS...
SVB DIE VIIII KL...

De otro fragmento de laude, que sólo tiene las letras HIC... QVI... OBI..., hablaremos en la Necrópolis romana (101).

En un sillar de la esquina Norte de la fachada principal de la iglesia se ve grabada la palabra: DVNINV, precedida de la cruz indicadora de un óbito. Al pie del muro hay dos enterramientos (102).

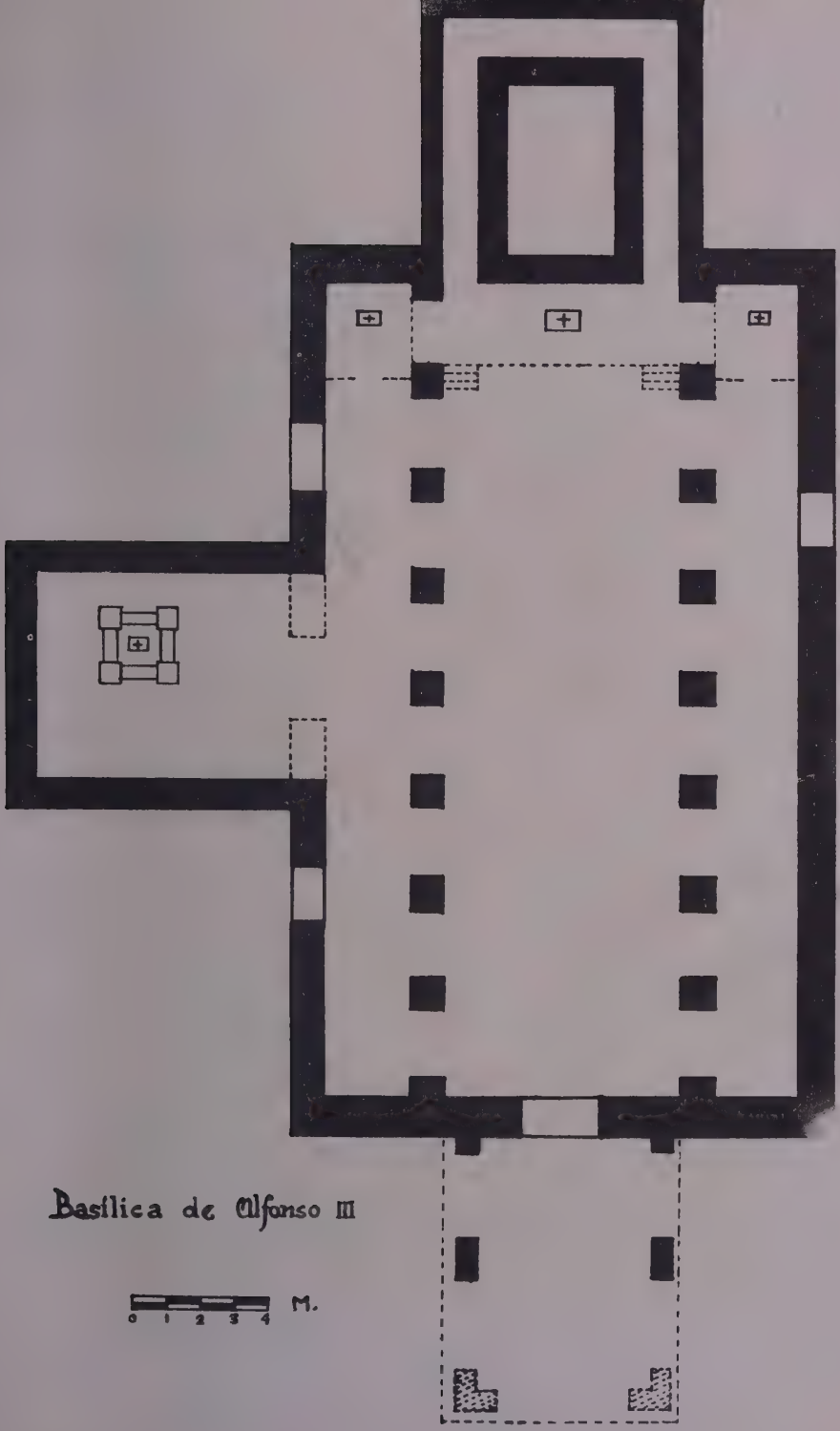
---

tengo por cierto es que están sepultados en la Iglesia baxa (que está tapiada) a la frente de la capilla de mármol adonde está el Santísimo Cuerpo de Santiago: porque començándose a hazer el Coro nuevo (que aora se va haziendo) en el año passado de syscientos y quatro (dado caso, que se ha desecho el más lindo Coro antiguo que auía en España) ahondando los oficiales los cimientos para hazer la pared, que sirve de espaldas al coro, y cae junto al pilar de Nuestra Señora: hallaron en lo más baxo unas grandes losas, debaxo de las quales estauan tres cuerpos enteros todos los huesos, y una dellas tenía letrero; descuydóse la persona a cuyo cargo estava la obra, y quebráronla los oficiales: y aún si la hiziera sacar, aunque estuviera quebrada, bien se leyera el letrero, pero mandóla dexar allí adonde estava, y prosiguióse la pared, y assí no se pudo saber de quién son». De las otras dos losas no escritas, una debió ser la laude sueva aprovechada, que se encuentra al pie del atrio; la tercera, una de las dos cubiertas graníticas planas, que también se han hallado muy próximas.

Suponemos que las palabras de Castellá habrán sido la fuente de López Ferreiro, al escribir que el cuerpo de Teodomiro «fue sepultado a los pies de la Basílica... Y hoy desde el fondo del Coro, en donde probablemente yace sepultado...» (*Historia*, II, p. 60). Lo mismo afirma de Adaulfo (ibid., p. 70). Acaso se confirmó en la hipótesis de Castellá por lo que él mismo logró ver durante su exploración del Coro en 1895. En el Museo de la Catedral se ve una lápida sepulcral, en todo semejante a las descubiertas ahora, con la inscripción: OBIIT FaMuluS DeI MENINDUS DiaCoNuS CoNFessuS / DIE III NonaS NovemBris ERA MCX. Pensamos que la habrá encontrado López Ferreiro en una de sus calicatas.

(101) Véase la nota 118, infra.

(102) Entre las tumbas medievales, reseñadas hasta aquí, una al menos es de un peregrino. La marcada en el plano con el número 57, aunque incompleta, conservaba huesos de la parte superior del cuerpo, y encima



Basílica de Alfonso III

0 1 2 3 4 M.

PLANO DE COMPOSTELA
(Véase la nota 56)

Contorno en blanco: Murallas del siglo XII.
..... Camino actual. —— (En blanco): Probable trazado antiguo.
✝ Catedral. ⊕ San Félix junto a la acrópolis del Castro.
O Depresiones del terreno.

PLANO GENERAL DE LAS EXCAVACIONES

1 Cripta sepulcral, en el basamento del mausoleo romano.
2 Recinto absidal de la iglesia del siglo IX.
3 Basas de la iglesia del s. IX, vistas por López Ferreiro.
4 Pavimento de habitaciones anejas.
5 Resíduo del testero de la nave lateral del siglo IX.
6 Puerta.
7 Cimiento de las pilastras divisorias de naves.
8 Sepultura moderna de Prelados.
9 Umbral de la iglesia de Alfonso II.
10 Puerta principal de la iglesia de Alfonso III.
11 Tumbas bajo su atrio.
12 Muro bajo su atrio.
13 Basas del pórtico exterior.
14 Tumbas; y un canal anterior a la iglesia.
15 Puerta.
16 Canal de tiempo románico.
17 Tumba y canal anteriores a la iglesia de Alfonso III.
18 Altar de San Juan Bautista.
19 Baptisterio.
20 Canal del siglo IX.
21 Pozo de agua.
22 y 23 Tumbas medievales.
24 Puerta.
25 Testero roto de la iglesia de Alfonso III.
26 y 27 Tumbas.
28 Muro antiguo.
29 Tumba de Aroaldus.
30 Tumbas de Martín y Dagaredo.
31 Edículo de Teodomiro.
32 Tumbas medievales.
33 Edículo de Anastasio.
34 Sitio en que estaban dos laudas rotas.
35 Tumbas medievales.
36 Muro romano.
37 Ara de Júpiter, empleada en la cimentación de un pilar.
38 Edificio romano.
39 Canal romano.
40 Edificio romano.
41 Pavimento de lajas.
42 y 43 Canal romano.
44 Muro antiguo.
45 Lauda de Ermegildo.
46 Tumbas ante el atrio de Alfonso III.
47 Muro de cierre del Coro.
48 Lauda de Petrus.
49 Tumbas romanas y medievales.
50 Sarcófago antiguo.
51 Edificio derribado.
52 Muralla de la ciudad medieval.
53 Torre defensiva.
54 Pozo antiguo.
55 Foso del siglo X.
56 Cripta románica bajo el Pórtico de la Gloria.
57 Tumba de peregrino.

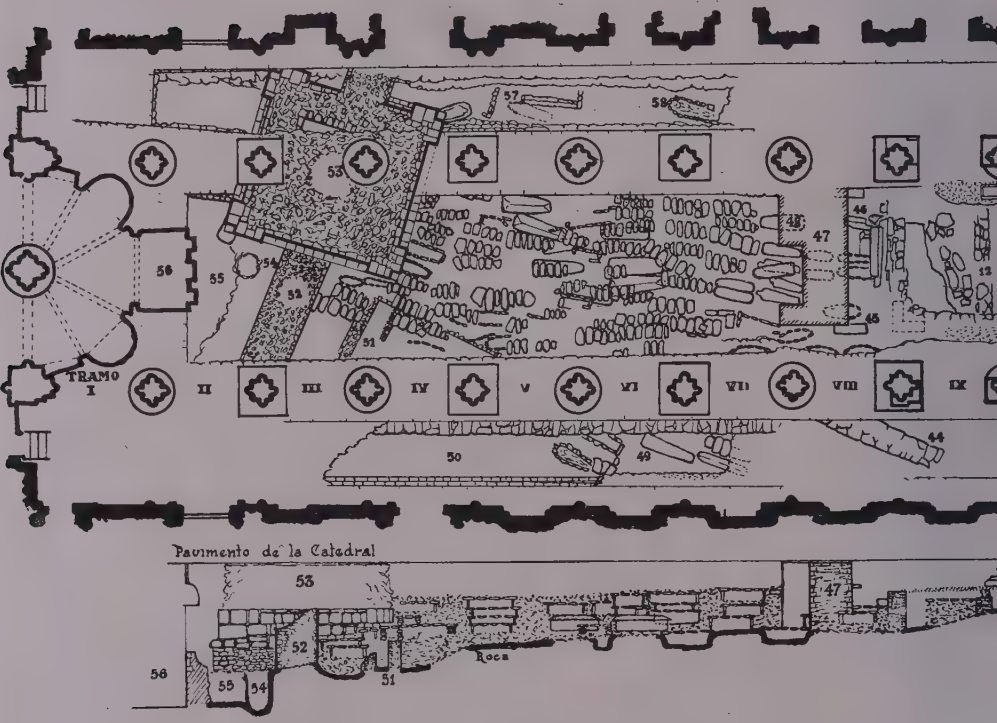
CATEDRAL DE SANTIAGO

PLANTA DE EXCAVACIONES

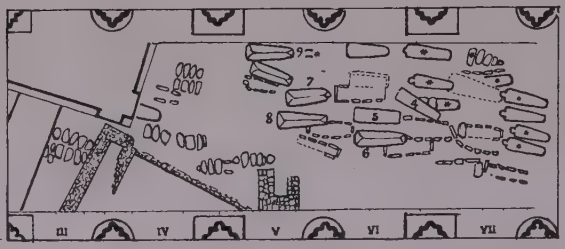
Pavimento prerrománico de hormigon.

Tumbas de lajas.

Sarcofagos monolíticos.



Tramos IV-VII con las tumbas del nivel romano (*) y del germánico (4,5,6...) despues de levantada la mayor parte de las medievales.



A) Orientacion de la iglesia del siglo XI-XII.

B) Orientacion del mausoleo romano, de la iglesia del S.IX y cementerio contiguo.

C) Orientacion media de las necrópolis y estructuras antiguas.

PAVIMENTO DE LA CATEDRAL

SECCION DEL BRAZO SVR DEL CRVCERO

FOTOGRAFIAS

Lámina 1.ª

(1) Atrio de la iglesia de Alfonso III. Al fondo, los peldaños de la entrada. Bajo el pavimento (cuyo corte destaca en blanco) un sarcófago con tapa «de doble estola», y una tumba de tégulas (cfr. número 11 del plano, y la nota 115).

(2) Esquinal Noroeste, muro Norte y pavimento de la iglesia de Alfonso III.

(3) Capilla de San Juan Bautista, con la base de su altar (n.° 18 del plano).

(4) A la derecha, cimientos románicos. A la izquierda, cierre de la Capilla Mayor actual. En medio: extremo oriental del muro Sur de la iglesia alfonsina; escalonado de su puerta; y tumbas anejas (cfr. números 6 y 30 del plano).

(5) Laude de Vidramiro (plano, n.° 31).

(6) Laude de Teodomiro (ibid.).

(7) Fragmento de Laude (cfr. la nota 118).

(8) Edículo de Anastasius vaciado (cfr. n.° 33 del plano), con tumbas en su fondo. A la izquierda, edículo de Teodomiro. A la derecha, muro oblícuo del edificio termal romano (plano, n.° 40).

Lámina 2.ª.

(1) Brazo Sur del crucero de la Catedral, excavado.

(2) Esquinal del edificio romano de muro doble (plano, n.° 38) y tumbas anejas.

(3) Arranque de arco del edificio de muro doble (n.° 38).

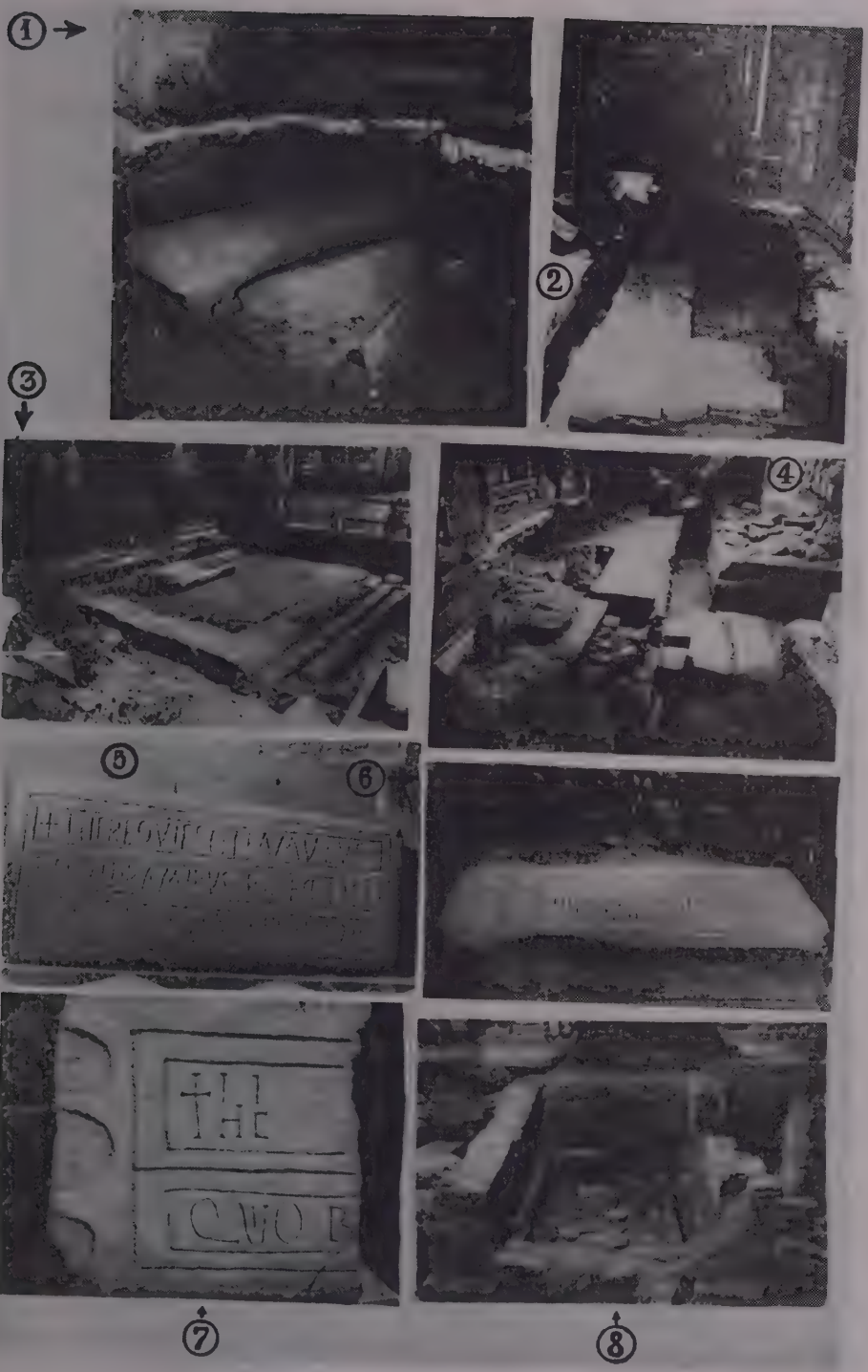
(4) El gran muro romano (n.° 36).

(5) Niveles superiores, medievales, de la necrópolis del brazo mayor de la Catedral. Hacia el medio de la fotografía asoman dos tapas monolíticas del nivel germánico.

(6) Niveles inferiores, germánico y romano. En el ángulo inferior derecho: macizo de la torre defensiva.

(7) Brazo mayor de la Catedral después de la excavación. En primer término: plano encima de las bóvedas de la llamada «Catedral vieja» (cfr. n.° 56). En segundo término: parte inferior de la torre defensiva, sobre la cual se asientan dos pilares románicos; arranque de la muralla y pozo (plano, números 53, 52 y 54).

(8) Esquinal Nordeste de la torre defensiva, entre las bancadas de cimentación románica.


①
②
③
④
⑤
⑥
⑦
⑧

①
②
③
④
⑤
⑥
⑦
⑧

CEMENTERIO DEL PERIODO HISPANO-SUEVO

Por debajo de los restos medievales queda una serie de *sarcófagos,* excavados en grandes piezas de granito, enterrados en fosa y cubiertos por una tapa monolítica, visible y casi siempre decorada. Los sarcófagos son de forma alargada, trapezoidal (anchura media de unos 60 centímetros en cabeza, y de unos 30-40 en los pies), con las esquinas más o menos redondeadas, y de unos 50 centímetros de altura. Hueco antropoide. La cubierta, a cuatro vertientes, lleva frecuentemente por el centro y a lo largo una banda de relieve, a manera de «estola», que se bifurca en ambos extremos hacia los ángulos. Los sarcófagos cubiertos de este modo suelen llamarse en Galicia «de doble estola».

Entre la cimentación de fachada de la iglesia de Alfonso III y el umbral de la de Alfonso II hay dos sarcófagos, aprisionados en sus cabezas por la cimentación, y uno de ellos rozado en los pies por el umbral. La tapa del situado al Norte, de sección curva y labra tosca, no conserva vestigios de ornamentación; la del situado al Sur tiene decoración muy deteriorada (103). Al lado exterior de la fachada de Alfonso III, bajo su atrio y el peldaño de ingreso, un gran sarcófago (de 2'26 metros de longitud), con tapa «de doble estola» (104). Las fosas de estos sarcófagos tienen por fondo el firme del terreno.

En los tramos 5.° y 6.° de la nave mayor, entre el atrio y la torre, hallamos seis sarcófagos, cuyas tapas están a la profundidad de 2'15 a 2'40 metros, respecto al pavimento de la Catedral. El señalado con el número 4, privado de su tapa y cubierto con lajas, debió ser removido desviándolo hacia el Sur por los pies. El número 5 se cubre con una gruesa losa simplemente, desbastada. Los sarcófagos 6, 7, 8 y 9, con tapa de «doble estola». La alineación de los sarcófagos presenta una declinación media, respecto al Oriente astronómico, de unos ocho grados al SE.; y de unos 15 a 20 en relación con las basílicas

---

una concha de vieira, con dos perforaciones, mediante las cuales debió estar cosida a las vestiduras del muerto.

(103) Plano núms. 1 y 2.

(104) Número 3.

del siglo IX; aunque el 5 está casi a eje, y los 7.º y 8.º más bien se desvían del SO. al Nordeste.

Todos los sarcófagos referidos conservan, más o menos íntegro, su esqueleto (105). El 3.º, el 5.º, el 6.º y el 7.º, muestran haber sido utilizados para inhumaciones sucesivas, porque además del esqueleto tendido hay otros huesos acumulados. Los brazos de los esqueletos conservados se flexionan para cruzar las manos sobre la región abdominal. En los enterramientos no se han introducido objetos metálicos ni pieza alguna de ajuar resistente.

La cavidad interior ofrece variantes de interés. Perfil más o menos trapezoidal. Fondo liso, o alabeado. Pies rectangulares o redondeados. Cabecera redondeada (núm. 4); en otros la recta o curva suave de los hombros se prolonga por su mitad en un hueco menor para la cabeza, de forma semicircular (núms. 6, 7, 9), o de contorno que se cierra hasta los cuatro quintos de circunferencia (núm. 5), o casi rectangular (núm. 2). También las cubiertas, dentro del tipo común, se diversifican: alguna es de perfil muy redondeado (núm. 6); la «estola», se bifurca en ángulo (la mayor parte), o en semicírculo (106). No hay «estolas», de tres cabos (107). Todas carecen de inscripción. Tampoco se encuentran los signos extraños (círculos sueltos o enlazados, swásticas, etc.), que aparecen en sepulturas de la misma clase en otros lugares (108).

A los sarcófagos en servicio hay que añadir: uno sin tapa, muy descantillado, que está remetido bajo la solera en el ángulo Nordeste de la torre defensiva; y cinco cubiertas de «estola» (dos aprovechadas para tapar tumbas situadas debajo del Baptisterio (109), y junto a la entrada al atrio de la iglesia alfon-

---

(105) El del núm. 4, muy fornido, de clavícula derecha muy desarrollada: no obstante la longitud del hueco (casi dos metros), el cuerpo está comprimido, y aún para encajar la cabeza hubo que romper por detrás el sarcófago.

(106) Un ejemplar: el señalado con el núm. 17 en el plano general.

(107) Como, por ejemplo, las que se guardan en el Museo de Pontevedra (cfr. Filgueira-D'Ors, *Inscripciones Romanas de Galicia,* III, *Museo de Pontevedra,* 1955, núms. 66 y 67, y láminas del mismo número).

(108) Pontevedra, Santa Marina de Aguas Santas, etc. Un ejemplo: loco cit., núm. 65.

(109) Plano núm. 17.

sina; una depositada sobre una tumba de tégulas (110); otra (quizá dos), metida bajo la solera del esquinal Suroeste de la torre; y la que está al lado del sarcófago 9.º).

El número total de sarcófagos vistos —sumando completos e incompletos—, es de quince.

Datación de los sarcófagos.—Los sarcófagos 1.º, 2.º y 3.º, a 75 centímetros por debajo del pavimento de Alfonso III, son anteriores al siglo IX: estaban allí cuando se asentaron los muros de las dos basílicas. Su fosa fue abierta en un terreno con tégulas.

Los demás sarcófagos corresponden a un nivel inferior a la capa de escombro medieval, dentro de la capa «romanizada». Sus fosas encajan en terreno que contiene fragmentos de cerámica «sigillata»; pero también presenta cerámicas tardas, de tiempo germánico; y como las cubiertas (que indican el nivel desde el que se cavaron las fosas), coinciden con el límite superior del estrato romano, y más abajo hay todavía tumbas romanas, todo hace pensar que los sarcófagos son de tiempo bajo-romano o del germánico.

El tipo de cubierta de «doble estola» parece, hasta ahora, propio de Galicia, donde abundan los ejemplares conocidos (111). En algunas necrópolis se ha comprobado la posición intermedia de estas sepulturas entre lo romano y lo medieval: por ejemplo, en Tines (La Coruña), donde montan directamente sobre construcciones romanas; en Martores, etc. Los que tienen inscripción nos llevan hacia el siglo VI y no más acá del VII (112), por esto era ya opinión corriente la que atribuye los sarcófagos de «doble estola» al período suevo. La posición de los sarcófagos

---

(110) Plano núm. 11; al lado del sarcófago 3.º.

(111) En Iría, Santiago, Oseiro, Tines (provincia de La Coruña); en Castroverde (Lugo); en Aguas Santas (Orense); en Catoira, Mártores, Tomeza (Pontevedra); y otros muchos, sueltos o agrupados, en distintas parroquias de la región.

(112) El P. Sarmiento publicó una inscripción de Tomeza, del año 624, editada de nuevo por Filgueira-D'Ors (loco cit., núm. 65). Véanse también el núm. 65 de Filgueira-D'Ors; López Ferreiro, *Arqueología Sagrada*, 2.ª ed. 1894, p.423; Wilhem Reinhart, *Historia General del Reino Hispánico de los Suevos*, Madrid, 1952, etc.

compostelanos carentes de «doble estola» obliga a situarlos en la misma época.

Supuesta la cronología indicada, aún habría que saber si nuestros sarcófagos han de retrasarse hacia el siglo VII o adelantarse hacia el V. Inclinan a una datación temprana —al menos para algunos de ellos— por una parte la buena calidad de la sigillata, por otra la inmediata contigüidad con el nivel romano: véase el núm. 3 en relación con el enterramiento de tégulas, y los números 4 y 9 en relación con las tumbas que sobrepasan.

Otras tumbas de la misma época.—Cuatro están adosadas a los sarcófagos núms. 2.º, 3.º, 4.º y 5.º; y dos de ellas utilizan en parte los sarcófagos para formar su recinto. Son de lajas de pizarra, menos una que se cierra con murete de ladrillos y lajas. Al Este de las mencionadas siguen, en el mismo nivel, otras cuatro, a las que probablemente hay que sumar las dos o tres que se esconden bajo el muro del trascoro. Algunas de éstas se superponen inmediatamente al nivel de las tumbas romanas. Se caracterizan casi todas por la cuidadosa regularidad de su organización: lajas horizontales en el fondo y en la cubierta, y lajas de canto en los lados, muy planas y bien recortadas (113)

Merece ser notada la situación de las veinticuatro tumbas del período suevo o bajo-romano, que acabamos de reseñar. Todas se alinean entre la torre y la proximidad del mausóleo apostólico en una faja estrecha, que no desborda hacia el Sur la nave media de la Catedral. Ninguna se ha descubierto en la amplia zona libre del brazo meridional del crucero.

CEMENTERIO DEL PERIODO HISPANO-ROMANO

Se han registrado 38 sepulturas romanas, y algunas más que son probablemente del mismo tiempo.

La primera apareció junto al sarcófago 3.º bajo el atrio de la iglesia prerrománica (114). Está formada con tégulas (de 45

(113) Véase el plano especial del cementerio romano-germánico en la nave mayor.

(114) Plano, núm. 11.

por 30 centímetros), colocadas a modo de urna, de 1'82 metros de longitud (115); contiene restos humanos de varón adulto. Una tégula lateral de la cabecera tiene una crucecita, esgrafiada al parecer después de cocido el barro. La tumba es propia de la época romana; pero la falta de ajuar o de otras señales impide fijar su tiempo: la proximidad de su nivel al de las tumbas germánicas invita a atribuirla al siglo III-IV, acaso al V (116). Hemos anotado ya la abundancia de fragmentos de tégulas recogidas en la zona del atrio e ingreso de las basílicas y en el espacio que se extiende hasta la torre defensiva. ¿Proceden del escombro de tejados, o de una necrópolis de tégulas arrasada? Una cierta escasez de ímbrices haría pensar, aunque no exclusivamente, en lo segundo.

En la zona contigua a la fachada de Alfonso III, al Sur de la tumba de tégulas, hay tres sepulturas de nivel inferior: dos excavadas en la roca, y una dispuesta sobre un fondo de lajas bajo un muro. Sus lados están revestidos con lajas hincadas verticalmente: Cerca, bajo la nave menor del crucero que da a la Sacristía, junto a un murete de lajas hay tres sepulturas paralelas, excavadas también en la roca: sobre el borde de una y en la tierra próxima aparecieron dos fragmentos de «sigillata», decorada. La cubierta de todas estas sepulturas era de lajas horizontales; y el hueco, de forma aproximadamente rectangular, con unos 50 centímetros de profundidad.

A los flancos del sarcófago núm. 9, en terreno «romanizado», se encuentran dos tumbas de lajas, de nivel inferior —en un metro y 50 centímetros respectivamente— al del sarcófago. A unos 1'75 metros al Sur de los pies del sarcófago núm. 8, una

---

(115) Rotas y caídas, las tégulas de la cubierta. Sobre la parte de cabecera se halla una laude granítica de «doble estola», de 1'23 metros (tamaño de adolescente). La tumba de tégulas es independiente y anterior, pues tiene su cubierta propia, y se alarga 60 centímetros más. Es probable que la laude se haya colocado ahí cuando se removió el terreno.

(116) Aparte la información general sobre sepulturas de tégulas en la España Romana (Tarragona, Belo, León, etc.), cfr. un hallazgo similar, del año 1938, en la provincia de La Coruña, publicado por José María Luengo, *Sepulcro romano hallado en el lugar de la Hermida, Ayuntamiento de Culleredo (Coruña)*, en el «Boletín de la Real Academia Gallega», t. XXIII, núms. 269-70 (diciembre 1942), pp. 174-177. También a quí una tégula mostraba una marca digital en forma de cruz, impresa en la pasta blanda.

arqueta de lajas, sin resíduos de esqueleto, con cavidad de 0'32 por 020 metros.

Desde una línea distante unos 10'50 metros de la torre comienzan a verse tumbas excavadas en la roca, en nivel inferior al de los sarcófagos y de las superposiciones de tumbas posteriores. Se han descubierto diez en el tramo 7.°, una de ellas correspondientes a la nave menor (117); alguna otra puede estar oculta en el terreno no explorado que hay bajo el muro del trascoro al pie del atrio de Alfonso III. La tierra que las cubre abunda en fragmentos de terra «sigillata», temprana (s. I-II) y tardía (s. IV); también algunas fosas contenían «sigillata» en su interior, aunque no perteneciente a ajuar. Los huecos son antropoides; dos carecían de esqueleto, porque —según parece— no fueron utilizados. Las cubiertas son lajas grandes, muy regulares y planas y bien ajustadas (118).

En la nave mayor del brazo Sur del crucero se ven 13 tumbas excavadas en la roca y cubiertas de lajas. Rompen un apisonado de arcilla extendido sobre el espacio libre que queda entre los muros de construcciones romanas (119), y se adosan a éstas, con su misma oblicuidad, en una agrupación densa que llega a las superposiciones. Sus niveles, por declive del terreno, van de 2'30 a 4'28 metros. Conservan restos humanos, pero sin ajuar; en general, los brazos aparecen flexionados para que

---

(117) Junto a ella hay otras cinco en niveles superiores. Algunas hemos dicho ya que deben ser medievales.

(118) La que pasa debajo del sarcófago 4.° tiene en la cabecera lajas rotas, y encima otras enteras; en la zona de los pies las lajas han sido sustituidas por un trozo de laude (que es una lámina pizarrosa), al parecer del siglo IX o X=Del letrero, se conserva solamente: HIC... / QVI OBI... con espacios vacíos como si fuese una inscripción prefabricada que no llegó a ser utilizada. (Probablemente echaron mano de ella, ya rota, cuando se hundieron las lajas de la tumba romana; y en la misma ocasión, para liberar a la misma tumba de su presión, habrán desviado los pies del sarcófago). En el borde, truncado, de la cabecera hay una decoración de tres arquillos, excavados en la superficie y abiertos hacia el exterior. Hacen recordar la multitud de estelas antiguas con series de arquitos en el extremo inferior; o bien, las aras que en la parte superior, debajo del «focus», presentan tres arquillos vueltos hacia arriba (v. gr. el ara de Diana, de Porto Son: en Filgueira-D'Ors, op. cit., número y lámina 18).

(119) Las instalaciones termales de que hablaremos después. Plano, núm. 38 y 40. El Sr. Chamoso describe esas tumbas en «Compostellanum» II-4, 1957, pp. 259-263).

las manos se junten sobre la pelvis. Están por debajo de la capa de escombros «romanos», que ya hemos descrito con sus tégulas, cerámicas y medallón. En esa capa y entre las lajas de algunos enterramientos, hay trozos de buena «sigillata». La romanidad del terreno echadizo garantiza la de las tumbas; aunque, si son posteriores a la destrucción o abandono de las construcciones mencionadas, deberán fecharse en el período tardorromano. Al Este de las anteriores, bajo la nave menor, se encuentran cinco tumbas semejantes, cuyas cabezas han sido cercenadas por la cimentación de pilares románicos. Su oblicuidad es menor, seguramente por atracción de la línea del gran muro que pasa junto a ellas. La cerámica del escombro que las tapaba es tardía.

Es curiosa la mutación de la forma del hueco de las tumbas. La cabecera es más ancha que los pies (120). Las hay de bordes curvos y cabeza y pies redondeados (121). La mayor parte son de lados rectos, con los pies bien rectilíneos bien redondeados; pero el extremo de la cabeza, cuyo lecho suele estar más levantado que la fosa restante, ofrece muchas variedades. En unas es semicircular, y dos latijas hincadas al medio enmarcan el cráneo. En otra a la mitad de la pared de su testero, redondeado, se abre un pequeño nicho, alojado en la roca. Cabecera semicircular y hombros rectos sólo incoados. Hombreras rectilíneas desarrolladas, y en la mitad del testero una escotadura menor para la cabeza, de forma curva o —y ésta es la más abundante— rectangular (122).

A las tumbas romanas descritas hay que añadir un sarcófago de granito no decorado, de tipo paleocristiano, que apareció vacío, sin cubierta, movido por los constructores románicos (123). Y hay que apuntar también la sospecha de que sean romanas las dos tumbas próximas al Mausoleo: una excavada

---

(120) En muchos enterramientos romanos del brazo Sur del crucero, los hombros tienen anchuras de 50, 57, 60 ó 68 centímetros. La anchura media de las medievales es de 30 ó 40.

(121) La adosada al extremo Sur de la construcción romana resulta ovoidea, o con forma de bañera, es decir: su anchura máxima está al centro.

(122) Esta variedad de formas se continúa en la que presentan los huecos de los sarcófagos posteriores.

(123) En la zona marcada con el núm. 50 del plano.

en roca, con un nicho pequeño para la cabeza (124); otra de lajas, en un terreno donde los constructores de la iglesia del XI descompusieron algunas semejantes (125).

Una inspección del plano general de las excavaciones parece mostrar a través del área de los cementerios anteriores a las basílicas como una *línea divisoria,* jalonada por: el lado septentrional de la edificación romana del brazo Sur del crucero (126), el murete que flanquea las tres tumbas de la nave menor (127) y el muro oblicuo que avanza hacia el sector entre atrio y torre (128). La prolongación de la divisoria indicada llevaría su extremo aproximadamente a la mitad del lado Este de la torre. ¿Deslinda acaso dos zonas cementeriales? (129). Es de notar que —mientras la necrópolis romana ocupa ambas zonas— la germánica se limita a la zona Norte.

Epílogo sobre las necrópolis antiguas.—Atraen nuestra atención tres observaciones generales. En primer lugar: todas las sepulturas, incluídas las medievales, están claramente *orientadas,* es decir, que las cabeceras están al Oeste y los pies al Oriente, hacia donde se dirigen los ojos de los cuerpos yacentes (130). En segundo lugar: todas las sepulturas son de *inhumación,* sin vestigio alguno de depósitos cinerarios (131). Los cadáveres, tendidos en posición supina, cruzan las manos sobre la pelvis. Por último: es sorprendente que la exploración cuidadosa de tantas sepulturas intactas (la mayor parte de las 182 registradas), no haya dado ningún resto de piezas metálicas ni de otra clase de ajuar funerario. Estamos, sin duda,

---

(124) Plano núm. 26.

(125) Plano núm. 27.

(126) Plano núm. 40.

(127) Plano núm. 35.

(128) Plano núm. 44.

(129) Pueden ser de fases sucesivas. Omitimos ahora esta cuestión cronológica. Sólo queremos avisar de que las «sigillatas» del siglo I-II, por no constituir ajuar, no datan tumbas; sin embargo, algunas sepulturas, de las que tenían dentro pedazos de esa cerámica, estaban muy bien tapadas.

(130) De las oscilaciones de alineación respecto al Oriente medio astronómico, hablaremos más abajo.

(131) A no ser que se interprete en ese sentido la arqueta, de que se habló antes.

ante una ley constante de *austeridad* intencional. La convergencia de todos estos indicios, mantenida tan sistemáticamente a través de casi un milenio, nos impele a pensar en el origen cristiano de las necrópolis, desde las más antiguas (132).

RESTOS DE EDIFICACIONES ROMANAS

Los recintos de muro doble.—Bajo la nave del brazo del crucero que da a Platerías, a unos seis metros al Sur de la iglesia de Alfonso III (a continuación del llamado edículo de Anastasius), se conservan las ruinas de dos recintos rectangulares, que se agrupan en ángulo recto (133). Como las tumbas romanas, su alineación resulta oblícua en relación con el eje de la iglesia alfonsina y del mausoleo, del que se desvía unos 15 grados hacia el Sureste.

El *primer recinto,* en dirección Oeste-Este, tiene de ancho interior 1'47 metros, y de largo 6 metros hasta que lo corta la cimentación de pilares. Por el lado Sur, a 3'45 metros del ángulo interno occidental, se abre una puerta. Como el edificio no reaparece tras la cimentación de pilares, ni un muro anterior que allí hay deja lugar a su prolongación, es lógico suponer que la puerta quedaba a la mitad de la longitud interior, que sería de 7'90 metros. Las paredes constan de un aparejo menudo de lajas de pizarra y cuarcita (134). La del Norte tiene un grosor de 50 centímetros; la del testero occidental, 65 centímetros. El muro Sur es doble, formado por un lienzo interior de 52 centímetros y otro exterior, adosado, de 47 centímetros. La puerta mencionada, que rompe los dos, muestra el enlace constructivo de ambos muros: es decir, se hicieron con unidad de origen y destino; no ha habido un adosamiento posterior a una obra primitiva.

---

(132) Aunque falten signos cristianos, fuera de la cruz grafiada en la sepultura de tégulas, si la estimamos como tal y no como marca de alfarero.

(133) Plano núm. 40 y 38.

(134) En una extensión de 4 metros el muro Norte conserva dos metros de altura; los demás apenas exceden de medio metro. El cierre oriental ha desaparecido.

En la mitad del recinto conservado, al pie del muro Norte, quedan tres ladrillos cuadrados (de 25 centímetros), asentados en la roca (135); sobre el central monta otro, cortado a la mitad. En la vertical de este, a 1'65 de altura, perfora el muro hasta el exterior un hueco rectangular (de 0'12 por 0'17 metros): sus paredes están calcinadas; lo está igualmente el mortero que traba los ladrillos; una capa abundante de ceniza con tierra cubría el suelo del espacio cerrado. El agujero, pues, debió ser una salida de humos. En el muro del testero Oeste hay también, a 43 centímetros sobre el piso, un agujero cuadrado (de 0'12 metros), que parece ser la acometida de un canal, que viene por el costado Norte —dentro y a lo largo del edículo de Anastasius— y se dobla junto a la esquina Noroeste de nuestro recinto (136).

El *segundo recinto,* perpendicular al anterior (de Norte a Sur), comienza a la distancia de unos 1'85 metros del corte del muro doble. Conserva las hiladas bajas de su lado Oeste, formado también por un muro doble de 5'75 metros en longitud, con anchura total de 90 centímetros. Los extremos del lienzo exterior son de buena sillería de granito; y, como se quedan más cortos que el interior, constituyen con éste esquinales de ángulo entrante. El enlace original de ambos muros está patente. El extremo Sur del muro interno se ensancha como base para un arco, cuyo arranque se conserva. El arco era recibido en el extremo Norte, también ensanchado. La estructura del arco se inicia con las lajas comunes a todo el muro y se continúa con ladrillos romanos, de 0'40 por 0'20 metros de lado y 7 centímetros de espesor, dispuestos en asiento cruzado (137). Este arco, aparte de sostener estructuras superiores, cobijaría una especie de nicho abierto hacia el interior. Del testero Sur del recinto subsiste la cimentación. Si atendemos a un esquinal que ésta parece tener, volviendo hacia el Norte, podríamos fijar la situación del muro Este, perdido al

---

(135) Recordamos que López Ferreiro vió en el Mausoleo ladrillos de 24 centímetros de lado, con los que estaría pavimentado el compartimiento occidental. (Cfr. nuestro primer artículo, p. 136).

(136) Plano núm. 42. Al otro lado de los cimientos de pilares (núm.43) aparece un segmento de canal, que podría ser continuación del mencionado.

(137) Uno se conserva in situ. Otros, sueltos en el escombro.

cimentar los pilares románicos: distaría del muro Oeste 1'47 metros, que es la misma anchura del recinto ya estudiado; para determinar su longitud, notamos que su prolongación tocaría en ángulo recto (en un espacio obstruído por los pilares), con la prolongación supuesta del muro Norte del otro edículo. Es posible que los dos estuviesen enlazados. Y este ajuste confirma la longitud que a aquél se ha atribuído. El muro doble del segundo recinto presenta en las cabeceras de su cara interior unos canalitos horizontales que lo perforan sin que atraviesen el lienzo externo: comunican, pues, entre el vano del edificio y una como cámara de aire que dejan entre sí los dos muros.

Entre los dos recintos, y en el espacio angular que enmarcan sus muros dobles, hacia el SO. había un *apisonado de barro*. A él se abre la puerta vista en el recinto primero. ¿Acaso había dependencias adosadas? Dos muretes, perpendiculares a ambos muros dobles, acotaban un espacio rectangular entre los dos recintos; pero, dado que carecían de cimentación en terreno firme, no es verosímil que hayan tenido función constructiva: habrán servido para delimitar espacios abiertos (138). Por fuerza del murete que tocaba al primer recinto, junto al muro doble de éste, hay un trecho pavimentado con chapacuña de pizarra (139).

La *romanidad* de los recintos es indudable. La capa de escombros que los envolvía, bien diferenciada de la medieval, como hemos dicho antes, abundaba en materiales romanos de Bajo Imperio: tégulas, cerámicas romana e indígena del mismo tiempo, medalla de emperador; incluía también trozos de «sigillata», buana, dos de ellos en un rincón limitado por una losa hincada junto a la esquina Noroeste del recinto primero, donde había otras cerámicas, algunas calcinadas. La estructura, y los ladrillos del pavimento y del arco, conducen a la misma época.

Los elementos característicos de esta construcción señalan su *destino* con cierta seguridad. Muros dobles con cámara de aire rodean los hipocaustos de una instalación termal excavada

(138) ¿En relación con el uso del edificio? ¿O para marcar sectores del cementerio posterior?

(139) Plano núm. 41.

por el Sr. Chamoso en Tines, La Coruña (140). Los ladrillos superpuestos recuerdan las pilas de la hipocausis (141). La conducción de agua, las cenizas, el calcinamiento de materiales, la salida de humos, el arco que parece corresponder a la substrucción de un edificio importante, todo hace pensar en departamentos de servicio, de soterrados, de una instalación termal, cuya sala noble estuviese en el nivel superior (142). No es forzoso identificarla con unas Termas públicas. También podría ser la instalación balnearia de una «villa» o de un puesto militar; y no se puede excluir que fuesen «Balnea» de un santuario hídrico (143).

El gran muro romano.—La bancada de piedra que sirve de cimentación al cierre oriental del brazo Sur del crucero (144) se advierte en seguida que no es obra de los constructores románicos, sino que éstos aprovecharon un muro preexistente. Desde cuatro metros al Sur del esquinal que forma con la ci-

(140) El «Calidarium» y «Tepidarium» de numerosas Termas romanas (Ostia, Herculanum etc.) obtienen esa cámara con más eficacia y lujo mediante ladrillos tubulares adosados a la pared, y revestidos —en las salas nobles— de placas marmóneas. El doble muro de Tines y Santiago podría ser una versión más rústica del mismo procedimiento.

(141) De técnica muy conocida. Comprobadas igualmente por Chamoso en Tines y Castillones (Lugo).

(142) En la zona contigua al muro Norte del hipocausto, entre el escombro romano que obstruía el canal, apareció juntamente con placas de pórfido un trocito de mosaico de teselas blancas. Pudo haber sido del pavimento de las salas mencionadas.

Si inquirimos por qué no hay muro doble sino en los lados Sur y Oeste, quizá nos satisfaga imaginar que, de acuerdo con el declive del terreno, las zonas del Norte y Este tendrían el suelo levantado hasta cierta altura. Es normal que las salas públicas de las Termas estén casi al mismo nivel del suelo que las rodea, y que las hipocausis queden subterráneas: lo cual no impide que en algunas (p. ej., Herculanum) la entrada a los hornos y calentadores se hiciese al aire libre en terreno rebajado junto a un flanco del edificio.

(143) Entre las posibilidades técnicas cabe también la de una simple instalación termal o sistema de calefacción, debajo de pavimentos «suspendidos», como se encuentran en la Casa de las Vestales del Foro Romano y en otros edificios de habitación. No creemos probable que tal interpretación se aplique a nuestro caso.

(144) Plano núm. 36.

mentación de la girola (145), su aparejo se distingue manifiestamente de todas las cimentaciones medievales: una especie de solera (constituída por sillares alargados y estrechos), lo divide en dos zonas, la inferior menos cuidada, la superior dispuesta en cuatro hiladas de sillares de granito escuadrados, labrados para ser vistos y de aspecto romano; aunque la labra y las juntas carecen de refinamiento, todo el muro exhibe cierta monumentalidad. Altura: 1'70 hacia el N., 2'28 hacia el S., según baja el terreno. El cuerpo bajo presenta en el extremo Norte un escalonado (¿escalera?, ¿rectificación?). Sorprende la coincidencia de su alineación con la basílic adel siglo XI; sin embargo, su borde se aparta de la línea del cierre románico más que las restantes bancadas de cimentación (éstas, escasamente un metro, aquél más de 1'65); además se desvía progresivamente de la línea románica hacia el Sur-Oeste, desviación que alcanza medio metro en la longitud descubierta (146). Esta longitud es de 19 metros; mas el muro aparece cortado por la cimentación transversal correspondiente a la fachada de Platerías: nueva demostración de su anterioridad. Que el muro estaba a la vista varios siglos antes de hacerse la basílica actual lo dicen también las dos tumbas, anteriores a Almanzor y probabilísimamente del siglo IX, que lo utilizan como cierre para sus pies (147). Para mayor confirmación, queda en el muro el hueco de un viejo canal, que lo atraviesa, y que está en línea con el que pasa bajo el próximo recinto de muros dobles, lo cual parece indicar que son el mismo. Ahora bien, el canal es anterior a las instalaciones termales, puesto que éstas montan sobre él y lo anulan: se deduce que nuestro muro es anterior a aquéllas instalaciones.

La *alineación* del muro es divergente con respecto a la de las tumbas y edificaciones antiguas señaladas hasta ahora, de igual modo que la iglesia románica. Pero, aunque menos, se separa también de los ejes románicos: ¡y esta separación es la

---

(145) Ese punto está a unos 10 metros al Sur del Mausoleo. La cara de nuestro muro, prolongando la línea, pasaría a cuatro metros al Oeste.

(146) La hilada de sillares románicos, con que el muro está recrecido, evita un poco esa desviación remetiéndose al Este según avanza hacia el Sur.

(147) Plano núm. 35. Véase lo dicho sobre ellas más arriba.

misma del Mausoleo que hay bajo el altar mayor, y la que el Mausoleo impuso a la basílica de Alfonso III!

¿Función original del muro? Mejor que un edificio se diría, por su aspecto y por su situación, que se inicia y prolonga en el sector de más declive del solar, muro de límite y contención de una terraza o plataforma (148). Para la resolución de este interrogante, habría que explorar el otro lado en la zona de la Quintana. La excavación que se hizo con ese fin en el corredor que lleva al portal que sale a la plaza aludida fue inútil, porque las estructuras soterradas de la capilla absidal de San Juan Bautista y otras han ocupado o removido todo aquel espacio.

Las dos alineaciones de las estructuras antiguas.—Todas las estructuras vistas en el área de la Catedral están *orientadas.* Las oscilaciones al Norte o al Sur del Oriente medio son normales. Lo curioso es que las variantes se polarizan en dos alineaciones, que dominan a través de los siglos (149). *Primera.*—El Mausoleo Apostólico mira unos 7 grados hacia el Nordeste; es —acabamos de recordarlo— la misma alineación del gran muro romano perpendicular; y es la que se impone a las basílicas del siglo IX y a las tumbas medievales contiguas. Es también la de la iglesia actual, sólo que su desviación aumenta hasta los 8 grados con unos 10 minutos.

Segunda.—Todo lo demás, desde las construcciones «termales« hasta la torre, incluídas las necrópolis romana y sueva, se inclina al Sur-Este, de 9 a 13 grados, con predominio de la primera cifra. Por tanto, su oblicuidad por relación al eje románico es de 17 a 21 grados; y de 15 a 20 para el eje de Alfonso III y del Mausoleo y gran muro romanos.

La causa determinante de la primera alineación, si no basta la simple intención de orientar, dependerá de condiciones de terreno o de estructuras previas que se localizan al Este de la

---

(148) El nivel alto de esa «plataforma» sería aproximadamente el mismo a que arranca el Mausoleo, que se asienta en un terreno más elevado que el muro. La conexión de línea y nivel entre el muro y el Mausoleo hizo posible que los arquitectos románicos lo incorporasen a sus planes al replantear la Catedral.

149) Véase el diagrama en el plano.

Catedral, donde no se ha explorado. La segunda alineación no se explica del todo por simples oscilaciones de la orientación (150): no puede atribuirse a normal error de orientación el hecho de que precisamente a partir del Mausoleo y Muro romano —que por ser más antiguos, según diremos, bastarían a evitar el error, imponiendo su propia línea— todo se desvíe a una enfilada oblicua y la mantenga con notable uniformidad hasta la torre. Creemos que la razón está justamente en la torre. Recuérdese que la oblicuidad de la alineación, que estudiamos, respecto a la Catedral es, por su dirección media, la misma de la torre, es decir, unos 17 grados. Añádase el hecho significativo de que también las sepulturas medievales —en cuanto se alejan de los muros de la basílica— adquieren oblicuidad semejante a las suevo-romanas, por evidente atracción de la torre y murallas. En la Nota n. 56 hemos robustecido la hipótesis de que la alineación de la torre provenga de la que tendría el camino romano entre Iria y Asseconia a su paso por este sector. Si esto es así, apenas cabe dudar que la llamativa alineación, que nos preocupa, está determinada sencillamente por un límite de terreno, que marca el camino (151).

Relación cronológica entre las dos alineaciones.—Supuesto que corresponden a dos fases constructivas, no simultáneas (152), la más antigua debe ser la del mausóleo y muro romano: En primer lugar, porque está más al interior del poblado o castro (cuya cima se encuentra junto a San Félix): y es lógico que la zona cementerial se amplíe y se aleje según pasa el tiempo, de modo que las estructuras oblicuas que se extienden hacia la torre serían más recientes. Para la zona contigua al Muro tenemos un dato material, que es la anterioridad del Muro so-

(150) Al aparecer las primeras tumbas, para explicar su oblicuidad, se pensó en una alineación referida a la iglesia de San Félix en la acrópolis del castro. También se tuvo en cuenta el influjo posible de las líneas de nivel del terreno. Mas la alineación apuntada a San Félix sería un hecho inusitado; y las líneas del terreno no son tan uniformes. El P. Kirschbaum hizo notar que las diferencias de alineación no serían más que distintos modos de cumplir la misma ley de orientación.

(151) En un cierto momento ese límite pudo reforzarse con una cerca u otras obras. (Véase lo dicho sobre antiguedad de la torre, en la nota 56).

(152) La sucesión de fases parece manifiesta.

bre el canal (153). Como el canal sirve de enlace entre el muro y el edificio termal, conseguimos —siempre dentro del período romano— este interesante escalonamiento, que procede de lo más a lo menos antiguo: 1) *el muro*; 2) *el canal* (que atraviesa el muro); 3) *el edificio termal* (que se asienta encima del canal y lo corta); 4) *las tumbas* que se adosan a las paredes del edificio y rompen el apisonamiento que hay entre ellas.

La distancia entre cada uno de los cuatro momentos no se puede fijar. Pero hay dos —el muro y las «Termas»— que permiten una estimación aproximada. El P. E. Kirschbaum sugirió la posibilidad de un cálculo mediante el estudio del crecimiento del solar entre las dos obras. La altura del terreno cuando se hizo el Muro está señalada por la solera de éste, y aún podía quedar más bajo (154). Cuando se hacen las «Termas» —si aceptamos la reconstrucción esbozada antes— el solar estaría ya a la altura del pavimento noble, cuyo nivel pasa por encima del arco soterrado: aproximadamente, el nivel del pavimento de la Catedral. La diferencia supone un crecimiento de más de un metro en el sector alto de la colina (155). La acumulación de tal masa de tierra y escombro —su cantidad se agranda por razón del declive de la colina— exige mucho tiempo. El P. Kirschbaum propone un mínimum de dos siglos, con lo que resultaría, entre otras posibilidades no muy divergentes, esta combinación verosímil: si las tumbas son del siglo IV, y las «Termas» del III-IV, el muro debe ser del siglo I-II. Para ceñir con más precisión este cálculo del P. Kirschbaum, no es indiferente la relación temporal que se establezca entre las «Termas» y las tumbas. No es lo mismo que las tumbas se hayan adosado a un edificio todavía en uso, o que hayan ocupado el terreno después que las «Termas», habían quedado arruinadas o abandonadas. En este segundo caso —preferible— es necesario poner bastante más tiempo entre la construcción

(153) No se puede suponer que el muro se haya construído amoldándose a un canal anterior, pues el hueco de éste rompe los sillares de aquel en forma irregular.

(154) La labra bastante regular del cuerpo inferior, y el escalonado de cuatro peldaños de su extremo, quizá importa que estaba a la vista.

(155) Si el muro fue visible bajo la solera, el crecimiento alcanzaría dos metros.

de las «Termas» y la utilización del terreno para cementerio: hay que retraer hasta el máximo posible la antigüedad de aquéllas, y acentuar en proporción el arcaísmo del Muro (156).

La antigüedad del mausóleo.—La hipótesis cronológica del P. Kirschbaum implica la datación aproximada del edículo sepulcral que está bajo el altar mayor. En nuestro primer artículo insinuamos que, por su forma y estructura, el mausóleo entra perfectamente en los dos primeros siglos de la Era Cristiana; y terminábamos diciendo que «un criterio —acaso decisivo— podría venir ...de la conexión del mausóleo con los indicios cronológicos del área en que está situado» (157). Esa conexión se da con el muro romano y la plataforma que el muro parece delimitar. Por emplazamiento y alineación el muro y el mausóleo nos invitan a colocarlos en una misma fase constructiva.

El mosáico, cuyos residuos fueron hallados en 1878 y del que nos transmiten diseño López Ferreiro y el P. Fita (158), aunque no ha sido estudiado, podría encuadrarse por sus formas decorativas —según me dice el Dr. Chamoso— en el s. IV. Pero, si recordamos que pertenece a un segundo o tercer estrato por encima del nivel del pavimento original (159), advertiremos que el mosáico no fecha la construcción del edículo, sino una segunda o tercera readaptación posterior. Confirma, pues, la gran antigüedad del mausóleo, en conformidad con los demás indicios apuntados (160).

---

(156) El cementerio romano del poblado santiagués se presenta dividido en dos fases: 1) una fase arcaica (plaza de la Quintana) que comprende el Mausoleo y los epígrafes funerarios recogidos en el *Corpus Inscriptionum* (cfr. artículo anterior, p. 112); 2) una fase más reciente (el área de la Catedral). La primera contiene elementos paganos; no se encuentran en la segunda.

(157) LA CIENCIA TOMISTA t. 87, 1960, p. 167-68.

(158) Ibid., p. 136.

(159) Ibid., pp. 137-141.

(160) La adaptación posterior del mausoleo, testificada por el mosaico, puede constituir una indicación muy importante en la tarea de compaginar los datos del problema de la Traslación de Santiago.

NOTICIA SUMARIA DE OTROS RESTOS ANTIGUOS

Ara dedicada a Júpiter.—Está metida en el cubo de cimentación de uno de los pilares románicos situados entre el «muro romano» y el edificio termal (161), juntamente con otras piedras aprovechadas. Es probable que los constructores románicos las hayan encontrado al abrir la zanja. No sabemos si proviene del mismo edificio termal o de la plataforma. Sus dimensiones son: 85 centímetros de alto, unos 30 de ancho y 29 de grosor. Tiene epígrafe, repartido en cuatro líneas, una muy borrosa. El Dr. Bouza Brey, que la ha estudiado con autoridad de especialista (162), nos da esta lectura, que recoge las letras visibles y las que ha reconstituído mediante inspección paciente de las huellas: I. O. M. / FLACCI / NIUS M / ...I / (DediCavit?).

Cimentación de muro al Sureste del mausóleo (163).—Sólo muestra 34 centímetros de ancho, con cara al Norte, y después de dos metros se pierde bajo la cimentación curva del ábside románico. Como en esa zona estuvieron las edificaciones del monasterio de Antealtares, pensaríamos que es un residuo de ellas. Sin embargo, su oblicuidad y, ante todo, la impresión de que el sarcófago de Aroaldus se asentó en nivel superior a ese residuo imponen la sospecha de mayor antigüedad.

Muro al Sur del atrio alfonsino (164).—Muro de lajas, de un metro de anchura, se inicia con una pieza granítica labrada,

---

(161) Plano núm. 37. Las filas de pilares de este brazo del crucero se apoyan en bloques cúbicos exentos, sólo unidos por la base en una bancada continua de cimentación.

(162) F. Bouza Brey, *El ara romana inédita de la Catedral de Santiago de Compostela* («Compostellanum» I-2, 1956, pp. 143-153). El Dr. Bouza expone documentadamente la abundancia de epígrafes dedicados a Júpiter en Galicia, y la frecuente asimilación —explícita o implícita— de númenes indígenas al dios romano. También estudia el nombre *Flaccinius* con sus varias formas en la epigrafía peninsular; y los topónimos derivados (*Chacín, Llacín...*) en la Galicia Romana. Recuerda que con esta lápida son ya siete las inscripciones romanas conocidamente santiaguesas. Atribuye al ara la fecha conjetural de finales del siglo II o comienzo del III.

(163) Plano núm. 28.

(164) Plano núm. 44.

hincada verticalmente, y continúa hacia el Oeste —en la alineación dominante de las estructuras antiguas y de la torre— hasta que lo interrumpe la cimentación de los pilares románicos. Al otro lado de éstos se hallaron sillares y lajas, como de un muro descompuesto, en la misma dirección. Nada tiene que ver con un edificio cerrado. Aunque no podemos determinar su destino, las hipótesis van hacia una cerca, o muro de contención.

Recinto junto a la torre. (165).—Quedan restos de dos lados, de unos 50 centímetros de espesor, interrumpidos por la cimentación románica. Viene al recuerdo el asilo de pobres que —según el *Cronicón Iriense* y la *Historia Compostelana* (166)— levantó el obispo Sisnando (fin del siglo IX o comienza del X) «inter turres», «iuxta turrim principalis introitus huius ecclesiae». Pero la identificación no es firme. Habría que admitir que el asilo permaneció muy pocos años en uso: pues encima de los restos hay tumbas que deben ser fechadas en el siglo IX o primeros años del X. Y conviene repetir que éste es el lugar donde el terreno fue removido a fondo, y al escombro medieval se mezclan trozos de tégulas, losetas de barro cocido y gran cantidad de estuco, como si se hubiese destruído una obra romana (167).

Vestigios en la roca.—En el rincón exterior que forman la torre y la muralla (168) hay un *pozo,* excavado en la roca, de unos 90 centímetros de ancho y 1'50 metros de profundidad.

---

(165) Plano núm. 51.

(166) *Cronicón Iriense:* «fecit... sedes ad suscipiendos pauperes de familia tam viros quam feminas inter turres» (E. S., XX, p. 603). *Historia Compostelana,* lib. 1, cap. 2: «iuxta turrim principalis introitus huius ecclesiae tam claudis quam caecis omnibusque debilibus sedes fecit constitui« (E. S., XX, p. 11). El Cronicón y La Historia atribuyen a Sisnando dos hospicios, uno para los pobres «de familia» (de la servidumbre de la Iglesia), y el otro para los pobres en general. Según el Iriense, el primero estaba junto a la iglesia de Santiago, el segundo en la zona de San Félix. La Compostelana los sitúa en los mismos lugares, pero invierte la destinación.

(167) Cfr. nota 69, supra. Cerca de este recinto (en el tramo 5.° de la nave mayor) se ven otros restos de muro, con los que se podría igualmente relacionar la destrucción indicada.

(168) Plano núm. 54.

No parece haber tenido agua. Ocurre pensar en una trampa defensiva, relacionada con la torre y la muralla. Sin embargo, indicio de su anterioridad a las obras medievales, el rebaje de la roca o foso que corre a lo largo de la muralla lo cercenó tangencialmente, como si no estuviese a la vista por estar ya taponado. ¿Fue un silo, quizá, prerromano?

Una curiosa disposición se encuentra en la roca correspondiente al lado Sur de los tramos 6.º y 5.º de la nave mayor: De un hoyo parte hacia el Oeste una escotadura (de unos 12 centímetros de ancho por 15 de hondura), que a poco más de dos metros dobla, mediante un nuevo hoyo en el ángulo, hacia el Sur, y se pierde bajo restos de muros. Está bajo tierra muy

Boletín de Derecho Canónico

I

SAGRADA CONGREGACION DEL SANTO OFICIO

a) Notificación.—Este Dicasterio hace saber que habiendo examinado las visiones y revelaciones atribuídas a Sor Faustina Kowalska, del Instituto de Ntra. Señora de la Misericordia, fallecida el año 1938 cerca de Cracovia, ha determinado lo siguiente:

1. debe prohibirse difundir las imágenes y escritos que proponen la devoción de la Divina Misericordia *en las formas insinuadas por la misma Sor Faustina;*

2. se encomienda a la prudencia de los Obispos la misión de retirar dichas imágenes que por casualidad hubieran sido expuestas al culto.

Esta notificación lleva la fecha del 6 de marzo de 1959 (1).

b) Duda.—Se preguntó al mismo Dicasterio si a los católicos les está permitido en la elección de diputados a cortes dar el voto a los partidos o candidatos que, si bien no admiten principios opuestos a la doctrina católica, e incluso adoptan un nombre cristiano, sin embargo, en realidad están asociados con los comunistas y en su actuación les favorecen.

El 25 de marzo de 1959 los Cardenales encargados de defender la doctrina de la fe y de las costumbres acordaron responder: *Negativamente,* a tenor del Decreto emanado del Santo Oficio, con fecha 1 de julio de 1949, n. 1 (2).

---

(1) AAS 51 (1959) 271.

(2) En ese número declara el mencionado Decreto que no es lícito afiliarse a los partidos comunistas y prestarles favor, puesto que el comunismo

El 2 de abril del mismo año Su Santidad Juan XXIII aprobó dicha resolución y mandó que se publicara (3).

c) Condenación de libros.—En la reunión general celebrada el 4 de junio de 1958 por los Cardenales que componen ese Dicasterio, previo el informe de los Consultores, condenaron y mandaron incluir en el Indice de libros prohibidos estos libros de Enrique Duméry:

1. *Philosophie de la religión.* Presses Universitaires de France, París, 1957, dos volúmenes;
2. *Critique et Religión,* Sedes, París, 1957;
3. *Le problème de Dieu en philosophie de la religión,* Desclée de Brouwer, Bruges, 1957;
4. *La Foi n' est pas un cri,* Casterman, Tournai, 1957.

El 12 de junio del mismo año Su Santidad Juan XXIII aprobó la resolución de los Cardenales y mandó que se publicara.

II

SAGRADA CONGREGACION CONSISTORIAL

a) Decreto sobre la visita «ad Limina» que deben hacer los Vicarios Castrenses.—A estos Vicarios con razón se les incluye entre los Prelados Ordinarios, toda vez que gozan de potestad ordinaria, personal, especial, siquiera sea coumulativa, a tenor de la Instrucción *Sollemne semper* a ellos relativa, y, lo que es de más importancia, son verdaderos Vicarios del único Ordinario Castrense, a saber, del Romano Pontífice.

La porción de la grey cristiana que está sometida a la jurisdicción de los Vicarios Castrenses debe ser considerada como verdaderamente insigne por su calidad y número, puesto que la forman en su mayor parte varones jóvenes, honor de la Patria consagrados a defenderla, que ya están adiestrados o de-

---

es materialista y anticristiano; y los jefes de los comunistas, aunque de palabra alardean a veces de no impugnar la Religión, sin embargo, realmente, ora con sus doctrinas, ora con sus actos, se muestran enemigos de Dios y de la verdadera religión e Iglesia de Cristo.

(3) AAS, 51 (1959). 271-272.

ben adiestrarse en el rigor de la disciplina, cuyas costumbres y régimen de vida suelen contribuír grandemente a conservar y fomentar el catolicismo en cada nación.

La Santa Sede ha mostrado particular solicitud por la salvación de sus almas, como lo prueban tantos Vicariatos Castrenses canónicamente erigidos en diversos lugares y los múltiples documentos a ellos relativos que publicó sobre todo en estos últimos tiempos.

Por añadidura, para que el Sumo Pontífice pudiera enterarse convenientemente del estado espiritual del ejército y de su régimen de vida, decretó Pío XII, de feliz memoria, que cada tres años enviaran los Vicarios Castrenses una relación a la S. Congr. Consistorial dándole cuenta de los hechos y del estado del Vicariato, según la Fórmula a tal objeto nuevamente redactada.

Ahora, Su Santidad Juan XXIII, a fin de estar bien al corriente de todas aquellas cosas que debe conocer para el aumento de la gloria de Dios y para procurar la salud de las almas; confiando además en que si los Vicarios Castrenses, al ser recreados con el abrazo del Pastor Supremo de la Iglesia Romana y confortados con sus enseñanzas, volverán más alegres e instruídos a gobernar sus rebaños; oído el parecer del Cardenal Secretario de la S. Congr. Consistorial y, derogando, en cuanto sea preciso, todas las prescripciones anteriores a la materia concernientes, por el presente Decreto de la Consistorial dispone y manda:

1. Todos los Vicarios Castrenses, constituídos en todo el mundo por autoridad Apostólica, deben ir a Roma para venerar los sepulcros de San Pedro y San Pablo, y presentarse ante el Romano Pontífice, dándole cuenta de todo su cargo pastoral y a la vez recibiendo de él instrucciones Apostólicas.

2. Practicarán la visita el año en que, a tenor del can. 341 § 1, toca hacerla a los Ordinarios locales de la nación en que desempeñan su cargo los Vicarios Castrenses.

3. Aunque un Vicario Castrense gobierne al mismo tiempo alguna diócesis, puede cumplir ambas obligaciones con una misma Visita.

4. El Vicario Castrense debe cumplir dicha obligación personalmente, o, con justa causa aprobada por la Santa Sede, valiéndose del Obispo Auxiliar o del Capellán Mayor.

5. Deben hacer la relación sobre el estado del Vicariato Castrense cada cinco años, el mismo año que hacen la Visita *ad Limina*.

6. Si el año asignado para hacer la Visita y presentar la relación cae, en todo o en parte, dentro del primer bienio a contar desde la fecha de haberse encargado del gobierno de aquel Oficio, el Vicario Castrense, por esa vez, puede prescindir de hacer la Visita y de presentar la relación.

Sin que obsten en lo más mínimo cualesquiera cosas en contrario.

Lleva este Decreto la fecha del 28 de febrero de 1959 (4).

b) Decreto relativo a las facultades y gracias para la América latina e Islas Filipinas.—Los privilegios y gracias concedidos por León XIII en sus Letras Apostólicas «Trans Oceanum» del año 1897, valederos para treinta años, a todos los Ordinarios locales, sacerdotes y fieles de las mencionadas regiones, fueron confirmados y prorrogados por sus Sucesores hasta el año 1959 inclusive, persuadidos de que redundaban en manifiesta utilidad de los fieles y de su más conveniente gobierno.

En vista de que subsisten las mismas circunstancias, los Ordinarios de aquellas regiones solicitaron de la Santa Sede que prorrogara nuevamente dichos privilegios, introduciendo algunas modificaciones. El Papa Juan XXIII, felizmente reinante, habiendo consultado a los Eminentísimos Padres de los Dicasterios de la Curia Romana, en orden a los asuntos pertenecientes a cada uno de los mismos, oído el parecer del Secretario de la Consistorial, tuvo a bien acceder a dichas preces.

Por lo cual Su Santidad, en virtud del presente Decreto Consistorial, confirma y liberalmente concede hasta el 31 de diciembre del año 1969, a todos los Ordinarios, sacerdotes y fieles de las diócesis y regiones de la América latina e Islas Filipinas, las facultades y gracias que abajo se expresan.

1) En las regiones o lugares donde, por la mucha distancia o por otro impedimento, resulta muy difícil tomar de las pilas bautismales en que se conserva y llevar consigo el agua bendecida el Sábado Santo, pueden los Ordinarios locales conceder a los párrocos o a los misioneros facultad para bendecir el agua

(4) AAS 51 (1959), 272-274.

bautismal con la fórmula más breve autorizada por Paulo III a los misioneros de los indios peruanos, que actualmente se encuentra en el Apéndice del Ritual Romano.

2) Si por la escasez de tiempo y hallarse sumamente fatigados, o por otras causas graves, a los párrocos y misioneros no les resulta fácil practicar todas las ceremonias señaladas para el Bautismo de los adultos, podrán lícitamente ceñirse a los ritos designados en la Const. *Altitudo* promulgada por Paulo III el 1 de junio de 1587, previo, sin embargo, el consentimiento del Ordinario.

3) Asimismo los Ordinarios locales, excluído el Vicario General sin especial mandato del Obispo, pueden comisionar para administrar la Confirmación a sacerdotes que, a ser posible estén constituidos en alguna dignidad eclesiástica, o que ejercen el cargo de Vicarios foráneos, pero nunca a simples sacerdotes, que residan en los lugares donde haya de administrarse dicho Sacramento; cumpliendo lo que ordena la Instrucción de la S. Congr. de Sacramentos para el simple sacerdote que lo administra por delegación de la Sede Apostólica (AAS, XXVII, 11 ss).

4) Dichos Ordinarios pueden delegar para asistir a los matrimonios, según la forma establecida en el derecho, a los sacerdotes que, por motivo de Misiones, para evangelizar a los fieles o para cumplir otro ejercicio piadoso, van a lugares lejanos, distantes de la sede parroquial, mientras duran aquellas Misiones, y cumpliendo, en cuanto lo permitan las circunstancias y las condiciones de lugar y tiempo, los requisitos previos a la celebración del matrimonio, según la norma de los cc. 1019 y siguientes; haciendo en cada caso mención expresa de este Indulto Apostólico y quedando siempre firmes las prescripciones de los cánones así en lo referente a respetar los derechos del párroco como en lo de hacer la inscripción en los libros parroquiales.

5) Igualmente pueden los Ordinarios dispensar los impedimentos matrimoniales de derecho eclesiástico que suele dispensar la Santa Sede, exceptuando, por consiguiente, los que provienen de las sagradas Ordenes o el de afinidad en línea recta consumado el matrimonio; y exceptuando también, por su gravedad, el impedimento del c. 1075, nn. 2.°, 3.°; y, finalmente, los de mixta religión y disparidad de cultos, a no ser que hubieran

obtenido especiales facultades de la S. Congr. del Santo Oficio.

Además se les faculta para decretar y declarar legítima la prole de los que se van a casar, con tal que no hubiera sido concebida en adulterio; y haciendo también mención expresa en cada caso, de este Indulto Apostólico, al otorgar las dispensas.

6) A los fieles que van a contraer matrimonio se les concede que puedan recibir la bendición nupcial en cualquier tiempo del año, con tal que en las épocas dentro de las cuales están prohibidas las nupcias por la Iglesia, se abstengan de pompa excesiva; y cuidando de que si la bendición se da fuera de la Misa, se emplee la fórmula que trae el Ritual Romano en el apéndice «de Matrimonio».

7) También se concede que puedan usar los Sagrados Oleos, incluso antiguos, siempre que no pasen de dos años, con tal que no estén corrompidos y que habiendo aplicado todas las diligencias, no se puedan conseguir otros nuevos o más recientes.

8) Pueden los Ordinarios permitir a los sacerdotes el uso de altar portátil, pero de tal forma que sea únicamente en beneficio de los fieles y en los lugares donde no haya iglesia u oratorios públicos, o la iglesia parroquial se halle muy distante, mas no en el mar; con tal que el lugar donde se celebre sea honesto y decoroso, y se diga la Misa sobre la piedra sagrada, y los párrocos y demás sacerdotes a quienes se conceda esta facultad expliquen el Evangelio o den instrucción catequística a los fieles que asisten a la Misa.

9) Los Ordinarios pueden conceder facultad a los sacerdotes para celebrar la santa Misa en el barco, pero sólo durante el viaje, a condición de que en el sitio donde se celebre no haya nada indecente o indecoroso, el mar o el río estén tranquilos de forma que se aleje todo peligro de que se derramen las Sagradas Especies del cáliz; y otro sacerdote, si lo hay, vestido de sobrepelliz, ayude al que celebra.

10) Donde no hay caminos ni coches, pueden los Ordinarios de lugar conceder, a los sacerdotes sometidos a su jurisdicción, facultad para sustituir el altar portátil o piedra sagrada por algún lienzo de lino o de cáñamo bendecido por el Obispo, en el que se guarden reliquias de santos, reconocidas por el mismo Obispo, sobre el cual dichos sacerdotes podrán celebrár la Misa únicamente en los casos, y onerada su conciencia, en que no hay ninguna iglesia ni oratorio público o privado, y resulte muy

incómodo llevar consigo en el viaje un altar de piedra o hacerse con él. Observando, por lo demás, todo lo que debe cumplirse según las rúbricas, especialmente respecto de los manteles y el corporal.

11) A todos los fieles de la América latina se les permite que puedan cumplir el precepto de la Comunión pascual desde el domingo de Septuagésima hasta el 16 de julio, fiesta de la Conmemoración de la Virgen del Carmen.

12) Se les concede también, si moran en lugares donde sea totalmente imposible o al menos demasiado difícil acudir al confesor, que puedan ganar las indulgencias y los jubileos que exijan confesión, comunión y ayuno, guardando éste, si por lo menos tienen contrición de corazón juntamente con el firme propósito de confesar sus pecados lo más pronto que puedan.

Fue dado este Decreto el 8 de agosto del año 1959 (5).

III

SAGRADA CONGREGACION DEL CONCILIO

Decreto facultando para anticipar la obligación de la abstinencia y del ayuno de la vigilia de la Natividad de Ntro. Señor Jesucristo.—Accediendo a las preces de muchos Obispos de diversas Naciones, nuestro Smo. Padre el Papa Juan XXIII, en virtud del presente Decreto de la S. Congr. del Concilio, otorgó a todos los fieles le gracia de que en vez de guardar dicha abstinencia y ayuno el día 24 de diciembre los puedan anticipar al día 23 del mismo mes.

El presente Decreto viene con fecha 3 de diciembre de 1959 (6).

El 25 de julio de 1957, teniendo en cuenta las dificultades que por las circunstancias de tiempos y lugares impedían la fiel observancia del ayuno y abstinencia la víspera de la Asunción de la Sma. Virgen, la S. Congr. del Concilio, por especial mandato de Pío XII, trasladó dicha observancia a la víspera de la Inmaculada Concepción.

---

(5) AAS 51 (1959), 915-918.

(6) AAS 51 (1959), 918.

En cambio, ahora respecto de la vigilia de Navidad no procedió de la misma forma, sino que autoriza para anticiparla al día 23 de diciembre, dejando a disposición de los fieles el cumplirla este día o el 24, como mejor les agrade.

En España, merced al Indulto de la ley de ayuno y abstinencia, se puede cumplir el precepto relativo a la fiesta de Navidad en cualquiera de esos dos días y también el sábado de las Témporas inmediatamente anteriores, pudiendo cada uno escoger el día que más le convenga, e incluso con facultad de variar cada año, siempre que no se haga por mero capricho, ya que esto no sería laudable ni recomendable; pero, aunque así fuera, la obligación se cumpliría. Además, los años que la fiesta de Navidad cae en lunes se suprime dicho ayuno y abstinencia.

IV

SAGRADA CONGREGACION DE SEMINARIOS Y UNIVERSIDADES

Declaración.—Habiendo surgido la duda sobre si depende de esta S. Congregación una Universidad de estudios encomendada al Clero secular o a una Familia religiosa, aun cuando no hubiera obtenido la erección canónica, la S. Congregación juzgó deber contestar: *Afirmativamente,* en el supuesto que dicha Universidad esté sometida en cualquier forma a alguna de las mencionadas entidades.

Su Santidad Juan XXIII, en la Audiencia concedida al Cardenal Prefecto de la referida Congregación se dignó aprobar y confirmar aquella respuesta mandando publicarla, sin que obste ninguna cosa en contrario.

Está fechada el 17 de noviembre de 1959 (7).

(7) AAS 51 (1959), 920.

V

SAGRADA PENITENCIARIA

a) *Indulgencias apostólicas concedidas por el Sumo Pontífice Juan XXIII, en la Audiencia otorgada al Cardenal Penitenciario Mayor el 22 de noviembre de 1958, a todos los fieles que posean algún objeto piadoso o religioso bendito por el Papa o por un sacerdote que tenga facultad, y cumplan las condiciones peculiares ordenadas.*

Indulgentiae

1. Quisquis saltem semel in hebdomada recitare consueverit coronam Dominicam, vel aliquam ex coronis Beatae Mariae Virginis, vel rosarium aut saltem eius tertiam partem, vel officium parvum eiusdem B. Mariae Virginis, vel saltem vesperas aut nocturnum cum laudibus officii defunctorum, vel psalmos paenitentiales aut graduales, vel consueverit saltem semel in hebdomada aliquod opus ex illis peragere quae sub appellatione «Operum misericordiae» agnoscuntur, v. gr. pauperes iuvare, infirmos visitare, rudes catechizare, pro vivis et defunctis exorare etc., vel Missae interesse, servatis conditionibus confessionis sacramentalis, sanctae Communionis et alicuius orationis ad mentem Summi Pontificis, lucrabitur *Indulgentiam plenariam* diebus Nativitatis Domini, Epiphaniae, Resurrectionis, Ascensionis, Pentecostes, SS. Trinitatis, Corporis Domini eiusdemque Sacrmi. Cordis, Iesu Christi Regis, Purificationis, Annuntiationis, Assumptionis, Nativitatis, Immaculatae Conceptionis, Maternitatis B. Mariae Virginis eiusdemque Immaculati Cordis, in festo B. M. V. Reginae, Nativitatis S. Ioannis Baptistae, utriusque festi S. Ioseph Sponsi Deiparae Virginis (19 martii et 1 maii), SS. Apostolorum Petri et Pauli, Andreae, Iacobi, Ioannis, Thomae, Philippi et Iacobi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Iudae, Matthiae atque Omnium Sanctorum.

Si quis vero ad sacramentalem confessionem ac ad sanctam Communionem minime accesserit, corde tamen contritus ad mentem Summi Pontificis aliquantisper precatus fuerit, singulis diebus supra recensitis *partialem septem annorum* lucrabitur *Indulgentiam.*

Insuper quisquis aliquod ex praedictis pietatis vel caritatis operibus expleverit, quoties id peregerit, *partialem trium annorum Indulgentiam* adipiscetur.

2. Sacerdotes, qui nullo legitimo impedimento detenti quotidie S. Missae sacrificium celebrare consueverint, *Indulgentiam plenariam* festis supra memoratis consequentur, additis sacramentali confessione et oratione ad mentem Summi Pontificis.

Quoties vero ipsi Sacrum litaverint, *partialem quinque annorum Indulgentiam* acquirent.

3. Qui recitationi divini officii tenetur, obligationi huic obtemperans, *plenariam Indulgentiam* iisdem recensitis festis lucrabitur, servatis pariter conditionibus confessionis sacramentalis, sacrae Communionis et orationis ad mentem Summi Pontificis.

Qui vero hoc peregerit saltem corde contrito, *partialem quinque annorum Indulgentiam* acquirent.

4. Quisquis cum primo diluculo, tum meridiano tempore, tum sub vesperam, vel cum primum postea potuerit, orationem vulgo *Angelus Domini,* tempore autem paschali *Regina caeli,* aut, has preces ignorans, quinquies *Ave Maria* recitaverit; itemque sub primam noctis horam psalmum *De profundis* vel, si eum nesciat, *Pater Noster* cum *Ave Maria* et *Requiem* recitaverit, *partialem quingentorum dierum Indulgentiam* consequetur.

5. Eamdem Indulgentiam acquiret qui quavis feria sexta de Passione et Morte D. N. Iesu Christi aliquantulum pie cogitaverit, terque Orationem Dominicam et Salutationem Angelicam devote recitaverit.

6. Qui suam conscientiam excusserit et peccata sua sincere detestatus fuerit cum proposito se emendandi, devoteque recitaverit semel *Pater Noster, Ave Maria* et *Gloria Patri* in honorem SSmae. Trinitatis, aut quinquies *Gloria Patri* in memoriam Quinque Vulnerum D. N. Iesu Christi, *trecentorum dierum Indulgentiam* lucrabitur.

7. Quisquis pro agonizantibus oraverit, pro iis *Pater Noster* cum *Ave Maria* saltem semel recitando, *partialem centum dierum Indulgentiam* adipiscetur.

8. Qui demum in mortis articulo constitutus, animam suam devote Deo commendaverit et, rite confessus ac sacra Synaxi refectus vel saltem contritus, SSmum. Iesu Nomen ore, si potuerit, sin minus corde, devote invocaverit et mortem de manu

Domini, tamquam peccati stipendium, patienter susceperit, *plenariam Indulgentiam* consequetur.

Monita

1. Res aptae ad recipiendam benedictionem pro Indulgentiis Apostolicis lucrandis sunt tantummodo coronae, rosaria, cruces, crucfixi, parvae statuae religiosae, sacra numismata, dummodo non sint ex stanno, plumbo, vitro conflato ac vacuo aliave simili materia, quae facile confringi vel consumi possit.

2. Imagines Sanctorum alios ne repraesentènt quam rite canonizatos vel in probatis martyrologiis relatos.

3. Ut quis valeat Indulgentias Apostolicas lucrari, necesse est ut aliquam ex rebus benedictis ab Ipso Summo Pontifice vel a Sacerdote facultate praedito, super se deferat aut in domo sua decenter retineat.

4. Ex expressa SSmi.Domini Nostri declaratione, per Apostolicarum Indulgentiarum concessionem nullatenus derogatur Indulgentiis a Summis Pontificibus iam alias forte concessis pro precibus, piis exercitiis vel operibus recensitis.

Datum Roma, ex aedibus S. Paenitentiariae Apost., die 22 novembris 1958 (8).

b) *Indulgencias concedidas a la invocación a Jesucristo Rey.*- El 6 de diciembre del año 1958 concedió Su Santidad Juan XXIII que puedan los fieles ganar *Indulgencia parcial de trescientos días* cuantas veces, al menos con corazón contrito, recen devotamente la invocación *"Oh Jesús, Rey de amor, yo confío en vuestra bondad misericordiosa"*, e *Indulgencia plenaria,* cumpliendo las condiciones acostumbradas, si la rezan todos los días durante un mes íntegro (9).

c) *Oración para ser recitada por los chóferes, compuesta por Su Santidad Juan XXIII y enriquecida con indulgencias.*— Dios Padre Omnipotente, que habéis creado al hombre a vuestra imagen, infundiendo en su cuerpo un alma inmortal que suspira por Vos y por los caminos de la fe quiere llegar y reposar en Vos, concedednos a los chóferes dedicados a recorrer

(8) AAS 51 (1959), 48-50.
(9) AAS 51 (1959), 50.

los caminos de este mundo en servicio de nuestros hermanos, el hacernos cargo de nuestra grave responsabilidad, y mostradnos el camino de la caridad y de la prudencia.

Jesús, Verbo Encarnado, que habéis recorrido en este mundo los caminos de la tierra y del mar para huír de los enemigos, sanar los enfermos, predicar el Reino de los Cielos, hacednos fuertes y perseverantes en el bien, y conservadnos siempre en vuestra gracia.

Virgen Inmaculada, que fuisteis el amparo del Niño Jesús en los caminos del destierro, guía en los viajes a Jerusalén en su adolescencia, acompañante en la subida al Calvario y, ahora, después de vuestra Asunción al Cielo, sois Reina del mundo, Madre de bondad y misericordia, camino y puerta del Cielo, mostraos propicia a nosotros en nuestro caminar terrenal, defendednos de los peligros de alma y cuerpo a que nos hallamos expuestos de continuo, hacednos bondadosos y sufridos respecto de nuestros prójimos que solicitan nuestro servicio.

Espíritus celestiales, que cruzáis los espacios como Mensajeros del Altísimo, Santos del Cielo, especialmente los que fuisteis Apóstoles, Misioneros, Heraldos de Cristo, obtenednos una fe viva que oriente nuestra vida hacia Dios y contribuya a que estemos siempre preparados para emprender el último viaje hacia la Patria eterna, donde con vosotros alabaremos a Dios por los siglos de los siglos. Así sea.

El 5 de junio de 1959 concedió Su Santidad *Indulgencia parcial de tres años* en favor de los chóferes que recen dicha oración devotamente y, al menos, con corazón contrito (10).

d) *Actus dedicationis humani generis Iesu Christo Regi.*— Iesu dulcissime, Redemptor humani generis, respice nos ad altare (11) tuum humillime provolutos. Tui sumus, tui esse volumus; quo autem tibi coniuncti firmius esse possimus, en hodie sacratissimo Cordi tuo se quisque nostrum sponte dedicat. Te quidem multi novere nunquam; te, spretis mandatis tuis, multi repudiarunt. Miserere utrorumque, benignissime Iesu, atque ad sanctum Cor tuum rape universos. Rex esto, Domine, nec

(10) AAS 51 (1959), 489.

(11) Extra ecclesiam vel oratorium, loco: *ad altare*, dicatur: *ante conspectum*.

fidelium tantum qui nullo tempore discessere a te, sed etiam prodigorum filiorum qui te reliquerunt: fac ut domum paternam cito repetant, ne miseria et fame pereant. Rex esto eorum, quos aut opinionum error deceptos habet, aut discordia separatos, eosque ad portum veritatis atque ad unitatem fidei revoca, ut brevi fiat unum ovile et unus pastor. Largire, Domine, Ecclesiae tuae securam cum incolumitate libertatem; largire cunctis gentibus tranquillitatem ordinis; perfice, ut ab utroque terrae vertice una resonet vox: Sit laus divino Cordi, per quod nobis parta salus: ipsi gloria et honor in saecula. Amen.

El día 18 de julio del 1959, el Papa Juan XXIII, habiendo abrogado la oración que figura en el *"Enchiridion Indulgentiarum"*, ed. 1952, n. 271, se dignó conceder las siguientes Indulgencias: 1) *parcial de cinco años,* que pueden ganar los fieles cuando reciten devotamente y, al menos, con corazón contrito dicha fórmula de consagración; 2) *plenaria,* lucrable una vez al mes, confesando, comulgando y visitando alguna iglesia u oratorio público, si diariamente repiten piadosamente esa fórmula todo el mes; 3) a los fieles que el día de Cristo Rey, en cualquier iglesia u oratorio, incluso semipúblico (para quienes lo usan legítimamente), asistan al acto de la consagración del género humano al sacratísimo Corazón de Jesús, según la fórmula arriba transcrita, con las Letanías del Corazón de Jesús ante el Santísimo Sacramento solemnemente expuesto, se les concede *Indulgencia parcial de siete años,* y *plenaria* si, además, confiesan y comulgan (12).

e) *Preces pro parentibus a Seminariorum alumnis recitandae, a S. Congr. de Seminariis et studiorum Universitatibus exaratae, Indulgentiis ditantur.*

Pater, Ave et Gloria.

I. *Ad Deum Patrem.* ℣. Flecto genua mea ante Patrem Domini nostri Iesu Christi;

℟. Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur.

Oratio.—Deus qui nos patrem et matrem honorare praecepisti: presta, quaesumus, ut parentes nostri, tibi humiliter ser-

(12) AAS 51 (1959), 595-596.

vientes, ab omnibus sint adversitatibus liberi, et ad praemia sempiterna, te auxiliante, pervenire mereantur. Qui vivis et regnas... Amen.

II. *Ad Christum Dei Filium.* ℣. Gaudeat Pater tuus et Mater tua;

℟. Et exultet quae genuit te.

Oratio.—Domine Iesu Christe, qui Mariae et Ioseph subditus, aetate, sapientia et gratia profecisti: concede propitius, ut, eorum suffragantibus meritis, nos, cum parentum nostrorum gaudio et exultatione, divinam vocationem secundum propositum tuum pie custodientes, bonitatem et disciplinam et scientiam addiscere valeamus. Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas... Amen.

III. *Ad Spiritum Sanctum.* ℣. Tulerunt Iesum parentes eius in Ierusalem;

℟. Ut sisterent Eum Domino.

Oratio.—Reple, Sancte Spiritus, nostrorum corda parentum; et fac, ut, eorum exemplo, quamplurimi de populo christiano, ad gloriam Nominis tui, in Ecclesiae bonum et animarum salutem, filios suos Domino commodare laetentur. Qui cum Patre et Filio vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.

El día 13 de agosto de 1959, la S. Penitenciaría Apostólica, en virtud de las facultades que le concedió Su Santidad Juan XXIII, benignamente concedió a los Seminaristas las Indulgencias siguientes: 1) *parcial de quinientos días,* si, al menos con corazón contrito, rezan devotamente dichas preces por sus padres; 2) *plenaria,* una vez al mes, si, cumpliendo las condiciones ordinarias, las rezan diariamente todo el mes (13).

f) *Se enriquece con una nueva indulgencia el piadoso ejercicio denominado "Hora Santa".*—A los fieles que, en cualquier iglesia u oratorio público o (a quienes usan de él legítimamente) semipúblico, para conmemorar la Pasión y Muerte de Nuestro Señor Jesucristo y para meditar y venerar el ferventísimo amor que le impulsó a instituir la sagrada Eucaristía, practiquen de-

(13) AAS 51 (1959), 655-656.

votamente en privado por espacio de una hora íntegra el piadoso ejercicio, vulgarmente llamado «Hora Santa», además de la Indulgencia parcial de diez años (cfr. «Enchiridion Indulgentiarum», ed. 1952, n. 168), se les concede *Indulgencia plenaria,* con tal que confiesen y comulguen y recen a intención del Sumo Pontífice.

Así consta por el Decreto de la S. Penitenciaría, fechado el 13 de agosto de 1959 (14).

g) *Indulgencia de trescientos días concedidas a los casados por besar el anillo nupcial.*—Para fomentar el amor y la fidelidad conyugal, sobre todo en nuestros tiempos en los cuales de una manera tan frecuente y abominable se violan los derechos naturales y divinos del matrimonio, Su Santidad Juan XXIII se dignó conceder que los cónyuges, besando piadosamente el anillo nupcial, ora cada uno en particular, o bien ambos a la vez, pronunciando devotamente, y al menos con corazón contrito, la invocación: *Concédenos, Señor, que amándote a Tí, nos amemos mutuamente y vivamos según tu santa ley,* u otra invocación parecida, puedan lucrar *trescientos días de Indulgencia* una vez al día (15).

Este Decreto de la S. Penitenciaría lleva la fecha de 23 de noviembre de 1959 (16).

Fr. Sabino Alonso, O. P.

---

(14) AAS 51 (1959), 656.

(15) En el fascículo 1.° del año 1960, p. 62, apareció la siguiente *Notificación*: después de la frase «una vez al día», hay que añadir las palabras «de la celebración de la boda», que por un error tipográfico se habían omitido al componer el Decreto del 23 de noviembre de 1959. Así pues, la concesión hecha en este Decreto se refiere exclusivamente al día de la boda.

Esta notificación trae la fecha del 22 de diciembre de 1959.

(16) AAS 51 (1959), 921.

NOTAS CRITICAS

Domingo de Baltanás ante la crítica histórica

Hece ya bastantes años, cerca de cuarenta, cuando los modernos historiadores de la espiritualidad de nuestro Siglo de Oro apenas conocían más que el nombre y el enunciado de algunos libritos de este escritor, tropecé yo, al revisar los papeles de Inquisición conservados en el Archivo H. N., con un extracto del proceso de dicho religioso, remitido al Consejo. Su contenido no era nada edificante. Y por una prudencia elemental dictada por el buen sentido opté por el silencio, como lo había hecho y vengo haciéndolo siempre en casos de la misma índole, si razones de justicia o exigencias de la verdad histórica no obligan a descorrer el velo. Los que vinieron después, sin duda de buena fe, ganados por la lectura de los aludidos escritos, dedicaron sus encomios al religoso, y no faltó quien extrañase la ausencia de su nombre en la historia de la espiritualidad dominicana en Castilla que saqué a luz hace unos veinte años.

El caso carecía de trascendencia y era de esperar que, con los progresos de la investigación, se contuviera el alza de ese valor, sin ruido y sin menoscabo de nadie. Pero las cosas han seguido otro curso. El padre Huerga, apologista número uno de Baltanás, aunque advertido por mi del riesgo, ha comenzado a difundir los «tesoros» escondidos en los libritos de aquel religioso, ganando para su causa a Sainz Rodríguez, y pretendiendo hacernos creer que fue él un gran maestro de espiritualidad. Lo más cómodo hubiera sido dejar correr la bola. Pero ello implicaría la complicidad por omisión en esta especie de superchería histórica de quienes teníamos obligación de conocer el tema. Y antes de que la desviación tomase mayores proporciones, era preciso salir al paso, denunciando públicamente la amalgama de conceptos controvertidos. Primeramente el carácter morboso del autor, acentuado en el último periodo de su

vida, y por tanto el desdoro de su producción literaria, por aquello de que el fruto sigue la condición del árbol, según la máxima evangélica.

La nota crítica que publicamos sobre el particular en el número último de 1957 de «La Ciencia Tomista» sirvió de toque de atención para que los ingenuos admiradores de Baltanás frenasen sus entusiasmos y comenzase el descenso de un prestigio mal fundado. De los tres autores que han escrito *ex professo* al decir del propio Huerga, sobre Baltanás, no queda más que él y quizá también Sainz Radríguez. Bataillon, el tercero del grupo, está ya de vuelta, habiéndole bastado conocer las salpicaduras que del proceso de Baltanás aparecen en el de Francisco de la Cruz (A. H. N. Inq. de Lima, leg. 4) para cambiar de parecer. Ello «justifica plenamente lo que V. dice acerca del carácter morboso del caso de Baltanás», nos escribía en julio de 1958.

En cambio H. mantiene sus posiciones y ha pretendido replicar a nuestra nota en forma que no queremos calificar, pero que está pidiendo una respuesta (1). Y ella va a ser breve, porque lo que está claro no tiene necesidad de larga argumentación para orientar al lector.

En buena crítica la constancia histórica del extracto del proceso de Baltanás no puede desecharse sin alegar otro documento de más solvencia, que nadie ha presentado ni podrá presentar. En ese documento para nada se habla ni alude a la doctrina de aquel religioso como base del proceso, aduciéndose en la acusación fiscal cargos de índole moral en número cuantioso y de calidad diversa, cargos que el reo reconoce humildemente, sin recurrir que sepamos a las artimañas de que solían echar mano otros para desvirtuar su gravedad. Estos son los hechos. La explicación más obvia y más humana del caso, siendo como era un religoso ya entrado en años, que había desplegado singular actividad y celo por el bien de las almas, fundador además de varios monasterios, es que se trata de un enfermo en quien la responsabilidad moral comienza a declinar, si bien no tanto que quede anualada. Tal es mi parecer y también el del señor Bataillon.

---

(1) A. Huerga, O. P. *Apología de las obras del maestro fray Domingo de Valtanás*, en «Cuadernos hispanoamericanos», núm. 120 (dic. 1959), pp. 109-136.

«El padre Beltrán —escribe Huerga enjuiciando nuestra nota crítica— con una lógica harto discutible, deduce sus propias conclusiones sobre el maestro Valtanás, conclusiones que están en los antípodas de las que habían inferido Bataillon, Sainz Rodríguez y A. Huerga del análisis de las obras del padre fray Domingo» (p. 110).

Se trata de precisar el motivo del proceso y fundamento de la sentencia inquisitorial. Este es el punto crucial de la discusión, como reconoce nuestro censor. Los panegiristas de Baltanás, S. Rodríguez y H. en particular, lo atribuyen a la doctrina avanzada de aquel escritor. Yo sigo manteniendo que esa doctrina no tuvo que ver nada con el proceso, puesto que en la documentación que poseemos se habla únicamente de hechos reprobables, y para nada se mencionan los libros ni la doctrina del reo.

¿Dónde está, pues, la «lógica discutible»: en quien se basa en los elementos de juicio alegados por el fiscal y que aparecen en los documentos de la Inquisición, o en quienes arbitrariamente introducen elementos nuevos, de los que ningún vestigio figura en el proceso ni en la sentencia?

En las cartas que se cruzaron entre el Consejo y los inquisidores sevillanos después de intimada y ejecutada la sentencia se alude también expresamente al motivo del proceso, corroborando nuestros asertos. Y es extraño que los que aun siguen admirando a Baltanás no hayan reparado en ello, cuando otros, sin estar iniciados, lo captaron con criterio certero. Al menos Huerga, que cuando enjuicia mi proceder pretende encontrar *nodus in scirpo*, no se da por enterado.

Con lo dicho basta y aun sobra para no acompañarle en las dos divagaciones que hace en busca de las raíces de mi «demoledor enjuiciamiento de las obras de Baltanás», ambas impertinentes, inadecuadas y para colmo faltas de fundamento.

Porque si mi silencio y desestima de Baltanás y mis antipatías hacia él obedeciesen a sus afinidades con Garranza y a su desviación del sector patrocinado por Cano, otro tanto debiera haber hecho con Granada y con Juan de la Peña, autores de altísima calidad doctrinal y cuyos quilates en varios de sus aspectos fui el primero en señalar.

El otro caso que aduce H. traído por los cabellos, es más pintoresco. El padre Beltrán, dice, resistiéndose a cantar la palino-

dia, tardó en dar la razón a sus contrincantes en lo relativo a la patria del maestro Vitoria; y si lo hizo, fue «a base de usar el ardiz de presentarse como el descubridor del documento fehaciente e incontestable del origen burgalés del célebre catedrático de prima» (p. 129).

Quiero suponer que el autor de esas líneas no ha seguido bien el curso del problema, pues de otro modo no era posible acumular tantas inexactitudes en tan pocas palabras, ni menos estampar en letras de molde la injuriosa frase que acabo de citar. No especifica en que consiste el «ardiz», si en la paternidad del descubrimiento o en el valor probatorio del mismo.

Si en lo primero, ¿por qué no indica quién lo había descubierto antes? No serían ciertamente los partidarios de la tesis burgalesa, pues nunca presentaron esa prueba decisiva.

Y que se trata de la única prueba decisiva presentada hasta ahora es manifiesto. Antes de aquel hallazgo mantuve yo como opinión, no como conclusión histórica desmostrada, porque no lo era, la tesis tradicional, fiscalizando al propio tiempo las pruebas alegadas por los de Burgos, que pretendían imponernos como indiscutible la suya. El arma principal esgrimida por ellos era el testimonio de Arriaga, autor que escribe un siglo después de la muerte de Vitoria. Entre una tradición que se remonta al siglo XVI, y un testimonio de mediados del XVII, no era ningún desatino quedarse con la primera. Opinión por opinión tan defendible era una como otra, y mientras nuevas aportaciones no inclinasen la balanza en un sentido o en otro, cada uno era libre para mantener la posición que quisiese.

Como fruto de una persevante búsqueda tuve yo la suerte de dar con el documento que dirimía la cuestión en favor de Burgos; y en juego limpio, honradamente, sin ardiz de ningún género, como sueña H., lo presenté al público según era mi deber, rindiendo homenaje a la verdad histórica. El documento en cuestión es el aserto de Antonio de Logroño, conventual de San Pablo de Burgos durante cuarenta años, religioso sacerdote en él antes de entrar allí Vitoria, reorganizador del archivo de la casa, etc. etc. ¿Querrá H. persuadir a nadie de que el valor del testimonio tardío del padre Arriga puede compararse, en este caso, con la autoridad del padre Logroño? ¿Dónde está, pues, el ardiz imaginado por él?

Entre la obstinación y la volubilidad hay un medio. Cuando no se ve claro, esperar la luz. Cuando ésta difunde sus resplandores, servirnos de ella para llegar a la verdad, contra la cual nada podemos.

Fr. V. B. de H.

BIBLIOGRAFIA

I.—TEOLOGIA

JOHN L. MURPHY, *The Notion of Tradition in John Driedo*. Milwaukee, Marquette University, 1959. 321 págs.

El trabajo que reseñamos nos ofrece la disertación doctoral presentada por su autor en la Universidad Gregoriana. Se examina en ella la doctrina de la Tradición tal como fue expuesta por el célebre profesor de la Universidad de Lovaina, Juan Driedo, quien desarrolló su docencia en dicha Universidad entre los años 1512-1536.

Tras una introducción acerca de la problemática de la Tradición en general, el autor enmarca históricamente la vida y obras de Driedo. Pasa a continuación a exponer el uso de la Tradición según el pensamiento del profesor lovaniense, estudia las relaciones existentes entre la Escritura y la Iglesia, entre la Escritura y la Tradición, entre la Iglesia y el Magisterio, etc. A modo de conclusión y sumario de todos estos capítulos nos ofrece la noción de Tradición según Driedo. Interesantes son los apéndices acerca de la Tradición en el Concilio de Trento.

Tiene, sin duda alguna, el presente libro máximo interés. El problema estudiado es hoy día, y lo ha sido desde los tiempos de la Reforma, uno de los más agitados y que entra de lleno en la controversia católica. Añádase a esto la categoría del autor cuya doctrina se examina y se comprenderá la utilidad del presente trabajo. Driedo es un teólogo pretridentino, perfecto conocedor de las innovaciones luteranas así como de las corrientes erasmo-humanistas. Su obra, sin embargo, no es estrictamente polémica, aunque recoja y explique puntos controvertidos. Puede ser considerada su doctrina como reflejo del sentir católico antes del protestantismo. Sirve además como punto de comparación y mejor inteligencia de las definiciones tridentinas sobre esta materia. Se ha llegado a afirmar que la doctrina de Driedo ejerció no poco influjo en los Padres de Trento.

Las corrientes modernas sobre la problemática de la Tradición encuentran puntos de contacto con la teoría de Driedo. Para éste la Tradición

---

(1) La Dirección se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

apostólica contiene no sólo verdades dogmáticas sino también leyes litúrgicas y disciplinares. Esta Tradición está constituída «por la predicación y enseñanza de la Iglesia de todos los tiempos». Esta fe y enseñanza de la Iglesia, aunque la Escritura no existiese, bastaría para que fuese admitida como infalible y de origen divino. Mas la Escritura existe y en ella fueron recogidas todas las verdades necesarias para la salvación, de tal manera que toda verdad enseñada por Cristo o los Apóstoles se encuentra explícita o implícitamente en la Sagrada Escritura. No hay, pues, según Driedo, una tradición *constitutiva*, una fuente de revelación diversa de la Escritura. Toda verdad dogmática se encuentra en ésta.

Podrá parecer extraño este modo de concebir la Tradición, mas si se atiende a la manera cómo explica Driedo las relaciones entre Escritura y Tradición, entre Iglesia y Magisterio, se echa de ver en seguida el concepto realmente católico de Tradición en nuestro autor. Tradición, Escritura y Magisterio forman una entidad viviente: la fe y predicación de la Iglesia de todos los tiempos.

Es de notar también en este libro —recuérdese el ambiente histórico en que escribía Driedo— la doctrina del autor acerca de la Infalibilidad de la Sede Romana. No distingue bien el sujeto de la infalibilidad, si es la Sede en cuanto tal o la persona del Romano Pontífice. Tampoco llega a la precisión de la Teología posterior distinguiendo entre las definiciones «ex cathedra» y las que no lo son, pero la infalibilidad de la Sede Romana la defiende a ultranza. Util asimismo es comprobar su doctrina sobre el progreso del dogma, su carácter subjetivo y explicativo de las verdades reveladas.

En suma tenemos un libro de valor en cuanto al tema y autor que se estudia. Es de alabar la seriedad crítico-histórica con que se analiza el pensamiento de Driedo. El juicio y las conclusiones que extrae el autor de la presente disertación las creemos acertadas. Estudios como éste ayudarán, sin duda, a conocer mejor la doctrina tridentina sobre la Tradición.

C. García, O. P.

A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible*. T. II: *Nouveau Testament*. Paris, Desclée et Cie, 1959. XXIV-940 págs.

Comienzan los autores la obra con esta sabia advertencia: «Los autores no han querido escribir un libro que haya de servir como *liber textus* en las escuelas de teología, sino un libro complementario de la enseñanza que en ellas se da, un libro que inicie en el estudio científico de la Biblia a aquéllos que ya poseen fundamentos sólidos de teología y de cultura. Han querido ofrecer en primer lugar a los profesores, pero también a los clérigos y a los laicos cultivados, una exposición de las investigaciones actuales y de las soluciones propuestas».

Este segundo volumen constituye una obra considerable, al par que notable por su valor científico. Está todo él dedicado al Nuevo Testamento, y reúne los trabajos de trece colaboradores, todos ellos de primera fila. La parte *Preliminar* comprende tres secciones: la 1.ª estudia *el mundo greco-romano* (imperio romano, civilización helenística, paganismo greco-romano).

La sección 2.ª trata sobre *el mundo judío* (la religión judía, Palestina y el imperio romano, los Judíos de la Dispersión). La sección 3.ª habla de *la literatura del Judaismo*. Viene a continuación la *I Parte*, dedicada al estudio de *los Evangelios sinópticos* (historia de su interpretación, evangelio de San Mateo, de San Marcos, de San Lucas, el hecho sinóptico, las fuentes de los evangelios, los evangelios y la historia). La *II Parte* está dividida en dos secciones, y trata de los *Hechos de los Apóstoles* y del *Corpus paulino*. La 1.ª sección estudia los Hechos (presentación literaria de los Hechos, su valor histórico, problemas críticos); la 2.ª sección las Epístolas de San Pablo (vida y obra de San Pablo, Ep. a los Tesalonicenses, las Grandes Epístolas, epístolas de la cautividad, epístolas pastorales, ep. a los Hebreos). La *III Parte* estudia las *epístolas Católicas*, excepción hecha de las epístolas joánicas (ep. de Santiago, 1.ª y 2.ª de San Pedro, ep. de San Judas). La *IV Parte* está dedicada al estudio de los escritos joánicos (IV Evangelio y problemas que encierra; las tres epístolas joánicas y el Apocalipsis). A continuación se encuentra como *Apéndice* un estudio de los Apócrifos del Nuevo Testamento. Y termina el volumen con una *Conclusión* en la que se exponen algunos temas importantes (el reino de Dios y la persona de Jesús según los evangelios sinópticos, creencias fundamentales y vida de la comunidad primitiva según los Hechos de los Apóstoles, la soteriología paulina, la encarnación redentora en los escritos joánicos). La obra contiene, además, varios *índices*, un cuadro cronológico del Nuevo Testamento, mapas y planos y ocho láminas en blanco y negro.

Los autores han querido poner en práctica el consejo de Pío XII, en la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, según el cual la Sagrada Escritura ha de ser explicada científicamente, pero sobre todo teológicamente. Por eso, las cuestiones tratadas son consideradas desde el punto de vista científico, considerando los hechos y las circunstancias humanas que han rodeado la revelación divina y siguiéndolas según el orden cronológico; y desde el punto de vista teológico, estudiando textos y hechos en cuanto portadores de un elemento misterioso y divino, que tendrá su perfecta floración en el Nuevo Testamento.

La obra es de gran valor científico y muy extensa. Viene a ser como una especie de enciclopedia neotestamentaria en la que son tratadas casi todas las cuestiones referentes al Nuevo Testamento, o que tienen relación con él. No podemos menos de admirar la labor ingente llevada a cabo, la claridad en la exposición y la probidad de que dan muestras los diversos colaboradores; y creemos que ha de prestar grandes servicios a los profesores de teología, de Sagrada Escritura y a los iniciados en las ciencias sagradas.

Fr. José Salguero, O. P.

JOSE LUIS GUTIERREZ GARCIA, *Doctrina Pontificia*. V: *Documentos jurídicos*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. 13 x 19. XXXII-723 págs. 110 ptas.

Con el presente tomo se da fin a la Colección de Doctrina Pontificia sobre temas de gran interés en nuestro tiempo. El criterio que preside el

presente tomo ha sido igual que el de los anteriores: recoger lo que los últimos Pontífices han dicho respecto a los problemas más graves de nuestro tiempo. La lista la encabeza, como es frecuente, León XIII y llega hasta el presente Papa de quien se recoge su discurso del 8 de diciembre del año pasado sobre la prensa católica.

Los documentos están fielmente traducidos y precedidos de sumarios e introducciones que destacan fuertemente el contenido ideológico de cada documento por referencia a las circunstancias en que fue pronunciado. De aquéllos cuyos originales están en latín se recoge también el texto latino. Es una lástima que con los demás no se haya hecho lo mismo, pues evitaría a los lectores tener que acudir al texto original cuando quisieran cerciorarse de la exactitud de un texto determinado.

Resulta un poco extraño el encontrar en el presente volumen algunos documentos que se refieren sólo a la Iglesia. Sin embargo la razón alegada por el recopilador es totalmente exacta: estos documentos son de gran interés para fundar bien un derecho público eclesiástico.

H. F.

URBANO NAVARRETE, S. I., *La buena fe de las personas jurídicas en orden a la prescripción adquisitiva*. Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1959. XIX-377 págs. 3.000 l.

Es la prescripción —como todos saben— un instituto jurídico mediante el cual se puede adquirir algún derecho o librarse de alguna carga.

Para que la prescripción pueda surtir dichos efectos son necesarios diversos requisitos, entre los cuales enumera el *Codex* la buena fe (can. 1512), sintetizando la doctrina tradicional fijada ya fundamentalmente en el IV Concilio de Letrán.

El autor de la monografía que tenemos el gusto de reseñar —presentada como tesis doctoral en la Universidad Gregoriana—, estudia la doctrina del *ius vetus*, respecto a los problemas específicos que el factor buena fe plantea cuando el sujeto activo de la prescripción es una persona jurídica, no una persona natural. Limita su trabajo a la prescripción adquisitiva. Y en cuanto al tiempo, sólo llega hasta la promulgación del *Codex*.

Después de un capítulo introductorio sobre el sujeto en las prescripciones del Corpus Iuris Canonici y las diversas *fictiones iuris* respecto de la materia, distribuye la obra en tres partes. Dedica la primera a examinar «la buena fe en el instituto de la prescripción», exponiendo el concepto y función de la buena fe teológica y de la buena fe jurídica según lo establecido por el decrecho romano y canónico, y las explicaciones de los principales comentaristas.

Lo mismo hace en las partes segunda y tercera tocante a la fe inicial y a su continuación en los entes jurídicos colegiales y no colegiales, dedicando los dos últimos capítulos de la obra a los problemas planteados por los autores referentes a la purificación de la mala fe inicial. Acerca de este último punto formula estas dos conclusiones generales:

a) Tanto en los entes de tipo no colegial como en los de tipo colegial,

la mala fe inicial se purifica en orden a dar comienzo a aquellas prescripciones para las cuales el Derecho Civil no exige buena fe;

b) pero no se purifica en orden a iniciar aquellas prescripciones para las cuales el Derecho Civil exige buena fe.

A lo largo de toda la obra se echa de ver la intensa y concienzuda labor realizada por el doctorando en el examen y enjuiciamiento de los muchos autores que consultó.

Trabajos como éste honran a quien los confecciona y al centro donde se formó.

Fr. S. Alonso, O. P.

MICHAEL SCHMAUS: *Teología dogmática.* Tomo II: *Dios Creador;* Tomo III: *Dios Redentor;* Tomo V: *La gracia divina.* Madrid, Ediciones Rialp, 1959.

Ediciones Rialp ha comenzado a publicar en castellano la famosa «Teología dogmática» del gran teólogo alemán Miguel Schmaus, Rector Magnífico de la Universidad de Munich. La obra en su conjunto abarcará ocho volumenes, de los que han aparecido en 1959 el segundo, tercero y quinto, que tratan, respectivamente, de Dios Creador, Dios Redentor y la Gracia divina.

El pensamiento de Schmaus discurre, en general, por cauces tomistas, sin desdeñar, no obstante, las aportaciones sanas de otras corrientes teológicas católicas. Se inspira grandemente en los Padres Griegos, a quienes cita sin descanso. Su estilo es ampliamente expositivo, sin ceñirse a la precisión y brevedad del método escolástico. Esto hará la lectura más agradable, quizá, al público seglar, no acostumbrado al lenguaje de la escuela, pero cansa un poco al técnico que va buscando precisión de ideas y brevedad de estilo. Con todo, es una obra útil para todos. El seglar adquirirá con la lectura reposada de esta obra una cultura teológica profunda, que en vano buscaría en obras de menor envergadura; y el teólogo profesional encontrará positiva utilidad en contrastar sus propias ideas con esta visión tan amplia y completa de todos los aspectos fundamentales que presentan los grandes problemas de la ciencia de las ciencias.

Ediciones Rialp presenta los volúmenes magníficamente encuadernados en tela y discreta sobrecubierta a dos colores.

A. R. M.

Dictionnaire de Spiritualitè. Fascículos XXVI-XXVII. Paris, Beauchesne, 1959.

Un nuevo volumen del famoso Diccionario de Espiritualidad, que abarca desde la columna 385 a la 896 del tomo cuarto. Los artículos más notables son los que corresponden a las siguientes palabras: Iglesia, egoísmo, Egipto, elevaciones espirituales, Elías el profeta, Isabel de la Trinidad, endurecimiento, Infancia de Jesús, Infancia espiritual, vida espiritual del niño, infierno, amor a los enemigos, envidia, San Efrén, Epicteto y episcopado, éste último sin terminar.

Inútil ponderar una vez más la importancia de este diccionario, mundial-

mente reconocida. Cuando esté del todo completo, constituirá un instrumento de trabajo verdaderamente inapreciable.

S. F. C.

M. J. ROUET DE JOURNEL S. I. *Enchiridion Patristicum*. 21 editio. Barcinone, Herder, 1959. 12 x 20. XVII+818 pag. 140 pts.

Cada día se va haciendo más urgente la labor de poner a los estudiantes de teología en contacto con las fuentes de la doctrina cristiana para que en ellas aprendan a libar las esencias de los trabajos teológicos y de su propia vida espiritual. Toda otra obra teológica que no esté vivificada por este contacto directo con las fuentes de la Revelación ha de resultar siempre árida y apriorística. Pero por otra parte las grandes colecciones de la literatura patrística resultan inasequibles al estudiante de teología por falta de preparación técnica para desenvolverse en sus marañas. El autor de esta preciosa obra ha sabido recoger el cúmulo de textos que constituyen la mejor explicación teológica de las enseñanzas dogmáticas con las que el estudiante debe ponerse en contacto. De manejo fácil, con una tipografía intuitiva y un rigor científico acrisolado en contínuas revisiones esta obra va siendo desde hace muchos años el instrumento apto para la consulta de infinidad de estudiantes.

Como la obra ya es conocida de nuestro público sólo señalaremos las mejoras introducidas en esta vigésimoprimera edición. Han sido añadidos algunos textos patrísticos que exponían una doctrina cuya elaboración teológica es de nuestros días, tales como la realeza de Cristo o la unidad del cuerpo místico, mostrando así cómo el progreso de la ciencia sagrada debe estar siempre vinculado a una tradición que enlace con Cristo. Otros temas de perenne actualidad, como el de la penitencia, también se han visto acrecentados con nuevos textos.

Recomendamos muy sinceramente esta obra que desearíamos fuese más consultada y mejor conocida. Que ella sea el hilo conductor en el laberinto de las antiguas tradiciones cristianas donde se encierran los tesoros inexhaustos de la verdad cristiana.

P. A. Osuna.

ETIENNE DU MONT, *La situation du protestant baptisé et de bonne foi par rapport à l' unique Eglise du Christ*. Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1959. 15 x 20'5. 230 págs.

El autor nos da un trabajo muy elaborado sobre la situación concreta por respecto a la Iglesia de aquellos protestantes que, supuesto su bautismo válido, están en su error de un modo material. Problema ciertamente actual pues uno sospecha que tal situación, que teológicamente se califica de extraordinaria, es muy frecuente. No dudamos que el autor ha debido reflexionar sobre este problema por el ambiente calvinista en que se ha tenido que desenvolver, y habrá apreciado que frecuentemente la verdadera Iglesia se la presenta aun en nuestro siglo y en naciones muy civilizadas con enormes prejuicios.

El método que usa el autor en su trabajo es muy acertado. Para dar una solución a este punto concreto hay que determinar antes qué es la verdadera iglesia y quienes son sus miembros. También se muestra cómo el bautismo es el verdadero sacramento de incorporación a la Iglesia. Todo ello se estudia de una manera ordenada y progresiva de modo que los diversos capítulos del libro guardan entre sí una íntima trabazón. La solución que al final viene a darse aparece muy acertada y fundada en otras verdades teológicas más ciertas.

En la determinación concreta de la posición de este protestante, el autor distingue entre el bautizado que ni directa ni indirectamente ha puesto un acto que implique la separación de la comunidad católica, a la que quedó agregado en el bautismo —en realidad, creemos que todo protestante llegado al uso de razón ha puesto algún acto de esta clase—, y quien exteriormente ha dado muestras de ello (hereje notorio). En este segundo caso hay para el autor una rotura evidente con la Iglesia de la que se deja de ser miembro. La excisión, no obstante, no es total sino que se sigue tendencialmente unido a ella por los elementos que de ella se conservan. Este protestante es atraido hacia dos polos opuestos: el de su excisión, que por una dialéctica interna tiende a hacerse cada vez mayor; y el de la gracia y demás dones que le atraen hacia la verdadera Iglesia. Creemos gran acierto la insistencia en este sentido tendencial que tiene la situación de toda persona que aún no es miembro completo del Cuerpo Místico.

La tesis y su exposición parecen convincentes en sus líneas generales y desde luego en perfecta armonía con los datos de la Mystici Corporis, a la que el autor sigue muy de cerca. Nos hubiera gustado ver explicados algunos puntos que quedan en duda después de la lectura del libro: de la presente tesis se sigue que puede un hombre dejar de ser miembro de la Iglesia sin cometer un pecado, sino más bien haciendo una obra buena; no se explica suficientemente cómo puede darse esa excisión permaneciendo en el protestante la virtud de la fe y la caridad sobrenaturales, que emanan de la gracia; no se tiene en cuenta que teológicamente herético es sólo el hereje formal y no se puede aplicar sin más las cosas dichas de la herejía al hérético material, mientras no se diga explícitamente.

El autor acertadamente ha restringido su investigación a los autores modernos, pues los antiguos quizá tenían otras nomenclaturas que hubiesen traído mucha confusión al problema. Quizá el autor más alejado que se propuso el problema presente con las determinaciones con que hoy nos lo proponemos sea Franzelin. Entre los autores modernos hay algunos olvidos lamentables: Sauras, Zapelena... Otras veces se recogen doctrinas de autores sin dar un juicio sobre ellas siendo de marcado interés en la tesis, como la posible iluminación del pagano de buena fe en el momento de la muerte (pág. 37), o la doctrina de Journet sobre el alma de la Iglesia (pág. 45).

Mérito grande del autor es haber visto que la solución de este problema no es un mero juego teológico sino un principio interesante para toda labor ecuménica entre protestantes.

P. A. Osuna

ANGEL ALCALA GALVE, *Medicina y moral en los discursos de Pío XII*. (Profesión y sociedad, 1). Madrid, Taurus, 1959. 13'5 x 21. 473 págs.

En esta obra se nos ofrece una sistematización de todo lo que Pío XII ha dejado enseñado respecto a la medicina y sus problemas médicos. Los puntos verdaderamente doctrinales o científicos a este respecto en sus múltiples discursos se encuentran convertidos en un verdadero tratado de moral médica. Se ha conservado siempre una fidelidad escrupulosa al texto del Pontífice, pero se ha privado a los discursos de todo aquello que hoy ya no tiene interés: saludos, alusiones concretas..., y los mismos discursos han sido ordenados, no cronológicamente, sino sistemáticamente, obteniendo así un verdadero tratado de deontología médica con una lógica propia. Al final de cada párrafo se nos da la cita del discurso correspondiente; esta cita sería de desear que fuese también del verdadero original y no sólo de la traducción española.

La obra, a pesar de ser una colección de las enseñanzas pontificias, está tan inteligentemente realizada que parece expresamente compuesta por la mano de Pío XII. Las abundantes notas centran bien los problemas y ayudan o completan la recta intelección de las diversas soluciones morales que el Papa va proponiendo y que casi siempre obedecen a cuestiones candentes entre científicos o moralistas. La obra, por tanto, resulta un verdadero compendio de la doctrina de la Iglesia en estas cuestiones. Animamos al autor a que también nos sistematice las enseñanzas de Pío XII en las demás profesiones.

P. A. Osuna.

DUILIO BONIFACI, *Immutabilità e relatività del Dogma secondo la teologia contemporanea*. Roma, Editrice Laterano, 1959. 17 x 23'8. 139 págs.

Este trabajo —presentado como tesis doctoral en la Universidad Lateranense— se limita a algunos aspectos del estudio del dogma, como su valor objetivo, su relatividad e inmutabilidad en las fórmulas dogmáticas y el influjo que en él tienen las doctrinas filosóficas.

La exposición del tema se hace por un método histórico-sistemático, en que se recogen las principales aportaciones que estos temas han recibido a partir de la crisis modernista, sobre todo en los estudios que siguieron a la «Humani Generis» y a la definición de la Asunción.

La obra va precedida de un estudio sobre la revelación y el dogma, en el que se recoge las tendencias de aquéllos que tienden a hacer de la revelación no un conjunto de proposiciones sino el contacto con la realidad expresada en ellas. El autor hace su oportuna crítica de ellas y cita los principales textos del magisterio a este respecto. También al hablar de la conexión lógica entre el dato revelado y los diversos dogmas recoge la controversia entre los PP. Boyer y De Lubac a este respecto decidiéndose por lo que pudiera llamarse una vía media entre el logicismo y el vitalismo en el progreso dogmático. La exposición de este punto está muy forzada y esquematizada y no creemos que todos los autores que el presente autor cita en favor de esta vía media estén conformes con sus posiciones. Más equilibrado parece el último capítulo en que se estudian las relaciones

del dogma con el pensamiento filosófico. En él se exponen con claridad las posiciones del P. Garrigou-Lagrange sobre el sentido común y la filosofía del ser. Las célebres palabras del P. Gardeil son recordadas con mucha oportunidad: «Una cosa es ser fiel y otra ser teólogo. Para ser fiel no hace falta convertirse a la escolástica; para ser buen teólogo hace falta aceptar esa filosofía».

P. A. Osuna.

HUBERT JEDIN, *Breve historia de los concilios*. Barcelona, Herder, 1960. 11 x 17'5. 171 págs.

Es difícil que un historiador científico de la talla de H. Jedin consiga hacer un resumen breve y asequible de una historia tan amplia como son los concilios. Sin embargo, en nuestro caso lo ha conseguido a la perfección: la historia de los veinte concilios se halla expuesta con una objetividad y claridad envidiables. Sin necesidad de ningún aparato crítico, el lector se da inmediatamente cuenta de que todas sus afirmaciones son de primera mano y en ningún modo se da lugar al tópico o a la caricatura histórica. Los hechos son expuestos con gran amor a la verdad. La apologética no necesita de mentiras para subsistir.

Muy acertada es la visión que el autor da de la evolución de la idea misma de los concilios y de los diversos matices que tuvo cada uno de ellos, debido a las influencias de los poderes seculares o al estado de la Iglesia. Se aprecia gran diferencia, sobre todo, entre los concilios de Oriente y los de Occidente.

El conocido historiador del Concilio de Trento ha conseguido darnos un informe breve y exacto de los Concilios, que es asequible a cualquier persona culta. Para quien desee profundizar más se le proporciona una bibliografía muy selecta. Entre tantos puntos oscuros de la historia de los Concilios el autor acaba dando un balance muy positivo de su obra, y muestra cómo un nuevo concilio será de interés para la Iglesia. Los concilios no podrán acabar nunca, pues reflejan muy bien la estructura misma de la Iglesia, aunque en sí no sean estrictamente necesarios.

P. A. Osuna.

LUDOVICO FANFANI, O. P., *Teología para seglares*. V. II: *El Verbo Encarnado, La Santísima Virgen, La Gracia*. Traduc. de los PP. ABELLA y SORIA. Madrid, Studium, 1959. 14 x 20. 358 págs. 75 ptas.

La obra del P. Fanfani ya es suficientemente conocida de los lectores. Es una obra que, fiel a los principios de Santo Tomás y siguiendo de cerca el método escolástico, intenta exponer a los seglares los puntos principales de la Teología; sin detenerse en puntos debatidos entre escuelas o poco necesarios para una visión de conjunto, como pide siempre el profano en toda materia.

Este segundo volumen comprende el tratado del Verbo Encarnado, de la Virgen y de la gracia. Tres tratados muy conexos entre sí en la Teología.

La obra se hace de fácil lectura, pues el autor se ha forzado en distinguir lo esencial y lo accidental en cada punto. Las pruebas son escogidas con un criterio de claridad y rigor científico; creemos por ello que la obra resulta muy asequible a los seglares. Desgraciadamente a veces no se evita que las proposiciones o tesis enunciadas sean traducciones literales del latín y, consiguientemente, malsonantes.

H. F.

SAN AGUSTIN, *Obras*. T. XVIII: *Exposición de la Epístola a los Romanos y a los Gálatas. Exposición de la Epístola a los Partos. Indice general de conceptos de los 18 volúmenes*. Madrid, BAC, 1959. VIII-512 págs. 80 ptas.

Con este tomo se termina la edición de *Obras de San Agustín*, en la BAC. En los 18 volúmenes publicados no se contienen todas las obras del Santo, pero sí las más importantes.

La mayor parte de este tomo XVIII, que ahora presentamos, está dedicado a la exposición de la epístola a los Partos, es decir, de la primera epístola de San Juan. Aquí se encuentra la célebre frase de San Agustín: «Dilige, et quod vis fac» (tract. VII, núm. 8, p. 304). Y sobre el influjo universal que debe ejercer la caridad el mismo Santo escribe hermosamente: «Sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: Radix sit intus dilectionis. Non potest de ista radice nisi bonum existere» (l. c.).

Muy importante para la utilización de los 18 tomos publicados por la BAC es el copioso índice de conceptos que ocupa las páginas 367-511. Es un excelente instrumento de trabajo.

Fr. A. Bandera, O. P.

La Cité catholique. Paris, 1959. 20 x 15. XXIV-920 págs.

Un grupo de franceses ha venido publicando desde hace unos años la revista *Verbe*, en donde se estudian y refutan los errores modernos opuestos al reinado de Cristo sobre las naciones, particularmente, la revolución francesa, el naturalismo y el liberalismo; a la vez que se propone el antídoto con la verdadera doctrina política según las directivas de la Iglesia. Esos estudios han sido recogidos y ampliados en el volumen que reseñamos, con el título de un movimiento cada vez más amplio y poderoso que representa tan nobles anhelos.

Es un repertorio imponente y bien organizado de doctrina católica, que está llamado a hacer muchísimo bien en Francia y en otros países. Sabemos que en la Argentina se ha comenzado a publicar su traducción en forma de revista, y que en España se proyecta su traducción en volumen de igual formato. Nos alegramos de ello, deseándole la difusión que se merece.

Tal como se presenta, vale especialmente para los franceses. La traducción española pudiera ser una adaptación, dejando a un lado lo espe-

cíficamente francés y sustituyéndolo con lo típicamente español. Podrían también corregirse algunos deslices, muy perdonables en obra tan vasta, como cuando dice, por ejemplo, que Tertuliano y San Vicente de Lerins son Doctores de la Iglesia.

La presentación exterior es magnífica. Los índices de nombres, de materias y alfabético-analítico lo hacen perfectamente manejable.

Fr. Santiago Ramírez, O. P.

F. SPADAFORA. *Diccionario Bíblico.* Barcelona, Editorial Litúrgica Española. 1959. 16 x 22'5. XVIII - 640 págs.

Este Diccionario Bíblico es una nueva aportación de los Diccionarios ELE, que se proponen servir a los estudiantes de las respectivas materias un material fácil para el trabajo y donde en breves momentos pueda ponerse al corriente de un punto determinado. El presentte diccionario está impreso de un modo que merece todos nuestros elogios y honra la Editorial Litúrgica Española. En una tipografía perfectísima e intuitiva se han recogido con mucho acierto las palabras claves para que se pueda tener una idea de los amplísimos problemas, que plantea hoy día la exégesis, pero que no es fácil verlos bien compendiados en manuales o en obras de divulgación.

Las voces que se estudian son unas 500 y en ellas se han encerrado los problemas corcernientes a las introducciones generales y especiales a cada libro, los nombres topográficos y geográficos de importancia en la exégesis, los puntos principales de las historia del pueblo judio y, sobre todo, se ha dado gran importancia a los temas de teología bíblica o a argumentos estrictamente bíblicos. En los casos que así debe ser se hace ver el progreso de una determinada doctrina a través de las historia de la Revelación. En algunos temas modernos, como la escatología, la parusía, la regeneración... etc., se hacen ver las más modernas adquisiciones de la ciencia. Una bibliografía elemental en cada palabra sirve de guía al estudioso. En general, los temas están muy bien tratados y huyen de las divergencias entre científicos así como de toda erudición empalagosa buscando sólo la claridad en la exposición y lo científicamente seguro. La obra, por tanto, resulta de muchísimo interés para el estudiante de Sda. Escritura o para quien quiere llegar a una suficiente comprensión de la lectura de la Biblia. Los profesores y científicos deben recurrir a otros diccionarios más amplios.

Contribuye en gran manera a aumentar el valor utilitario de este Diccionario el índice de materias, que al final se encuentra y en el que se hace referencia a otras palabras, a las que no se dedica un estudio especial, pero que van comprendidas en otras más generales. También al traducirlo al español se ha cuidado de añadir la bibliografía española.

No dudamos en recomendar una obra tan bien concebida y que, junto con el Enchiridion Biblicum, debiera estar en las manos de todo estudiante de estas materias.

F. S.

J. VANNESTE, S. J. *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l' Aréopagite.* París, Desclée de Brouwer, 1959. 23 x 15. 266 págs. 1950 fr. F.; 180 fr. B.

Los estudios dionisianos están a la orden del día. Roques y Gandillac han presentado, traducido y comentado la *Jerarquía Celestial*, tomando por base la edición crítica del texto griego establecido por Heil (París, 1958). El P. Elorduy, S. J., se ha ocupado especialmente de averiguar la persona enigmática del Pseudo-Dionisio, que opina ser Amonio Sakkas (Oña, 1959). Punto verdaderamente fundamental que, de resolver definitivamente, proyectaría una luz inmensa sobre las obras que corren bajo su nombre.

El P. Vanneste, en la obra que reseñamos, dedica sus esfuerzos a explicar el enigma de su doctrina mística. ¿Quién es su verdadero autor, o por lo menos su principal inspirador? El autor piensa que el Pseudo-Dionisio depende inmediatamente de Proclo y remotamente de Plotino. La influencia de San Basilio y de San Gregorio de Nisa es nula o poco menos. En Oriente no se le hizo caso. Su gran prestigio fue en Occidente, gracias al truco de hacerse pasar por el auténtico Dionisio Areopagita.

La obra —que tiene todas las apariencias de ser una Disertación doctoral— está hecha con cariño y diligencia. El método empleado, de encuadrar y estudiar su *Teología Mística* en el conjunto de sus obras, es el único razonable. Pero yo creo que el autor ha ido demasiado lejos en sus conclusiones. El Pseudo-Dionisio no sería propiamente un místico que tradujera en su obra una experiencia personal, ni siquiera un teólogo propiamente dicho, sino un filósofo creyente —tocado o no de monofisismo severiano—, que aborda el misterio de Dios a través del método neoplatónico de Proclo, según tres etapas sucesivas: aphairesis, agnosia y henosis; negación, ignorancia o desconocimiento y unión o éxtasis. Vías que no tienen de común con las de la mística del occidente más que el nombre.

Sin llegar a atribuírle todo lo que pensaron los místicos occidentales, nos parece que tampoco se lo debe reducir a un mero filósofo más o menos tocado de agnosticismo.

El P. Vanneste ha tenido la buena idea, para comodidad de sus lectores, de editar y traducir el texto griego de la *Teología Mística*, junto con las cartas 1 y 5 que le son complementarias, según la edición de Cordier reproducida por Migne. Lástima que no haya imitado el ejemplo de Heil sobre la *Jerarquía Celestial*. Sin embargo, tal como está presentado, puede ser útil para ulteriores investigaciones.

D.

A. M. HENRY, O. P. *Esquisse d' une théologie de la mission.* (Coll. Foi vivante). Paris, Du Cerf, 1959. 12 x 18'5. 248 págs. 840 fr.

Al movimiento amplio y universal de las misiones debe seguir de cerca el trabajo de elaboración teológica del aspecto misional de la Iglesia. Hasta ahora poco o nada encontrábamos en los estudios de la Iglesia a este respecto, pero felizmente esta deficiencia va siendo subsanada y el oficio de llevar la Palabra, que suscite la conversión, a todas las gentes va siendo estudiado desde el punto de vista eclesiológico.

La presente obra nos da un ensayo de sumo interés y de elaboración muy personal a este respecto. Trata de centrar toda la teología de la misión en el misterio mismo de la Iglesia y busca el modo de definir la misión separándola de otras realidades afines, como la catequesis o la pastoral. El autor desea ampliar el horizonte del concepto implicado en la misión haciéndola extensiva a todo trabajo «eclesial» sobre la fe de conversión, sea para excitarla, para estimularla o para fortificarla. Todos saben que el bautismo es el «sacramentum fidei», y en este sentido toda misión debiera acabar con el bautismo, pero tampoco nadie ignora que muchos bautizados no han llegado todavía al grado de instrucción y evangelización, que pide este sacramento. Conocemos también que existen amplios sectores del mundo cristiano donde se impone una verdadera evangelización, pues es total su desconocimiento de lo que implica la comunidad cristiana. Incluso, podríamos hablar de pueblos enteros, que, una vez bautizados, siguieron arrastrando largo tiempo el lastre de sus costumbres y supercherías paganas incompatibles con la fe profesada. Todas estas cosas hacen extender en la concepción del P. Henry la visión teológica de la «misión» de tal modo que el verdadero trabajo misional sólo puede acabar cuando el hombre ha llegado a ese conocimiento de la fe cristiana, que se pide a los adultos cuando se bautizan y que supone que su fe se encuentra en estado de poder desarrollarse sin los peligros inherentes al ambiente o situación en las que pudieran encontrarse. Esta situación se da en las llamadas tierras de misión, pero también en cualquier iglesia establecida ya con toda normalidad siempre habrá trabajo de «misión», pues siempre habrá almas que necesiten una conversión a la verdadera vida de la fe.

El autor estudia diversos puntos de interés a lo largo de los dieciséis capítulos de que consta la obra. Comienza describiendo los diversos estratos de la comunidad cristiana: la eucarística, la bautismal y la catecumenal. Vienen después los diversos factores de importancia capital en la misión: el testimonio de la comunidad, el milagro y el martirio. Y con estos preámbulos trata a continuación de determinar, o al menos delimitar, cuándo se pueda decir que comienza o acaba la misión, distinguiendo en la solución entre un punto de vista que pudiéramos llamar teológico y otro canonista.

El libro es muy sugerente en todas sus páginas y muy dignas de tenerse en cuenta sus observaciones. No nos podemos detener a criticar algunos de sus aspectos, pues el estar escrito a modo de ensayo hace que muchas de sus afirmaciones no deban ser juzgadas con exigencia, sino atendiendo a la visión general. En particular, las páginas dedicadas a la que el autor llama «fe de conversión» nos parece que tienen bastantes puntos vulnerables. Por otra parte, muchas de sus observaciones para concluír que la misión teológicamente debe extenderse a todo trabajo de conversión no nos acaban de convencer. Creemos que la misión «entre infieles» siempre tiene unas tales características que hacen que deba disociarse de cualquier otro trabajo misional, pues, aunque en países cristianos haya sectores que estén en posición idéntica a los infieles por respecto a la Iglesia, pero aquí la Iglesia se presenta a estos hombres como una cosa ya hecha, como una institución y determina sus prejuicios y sus posiciones, mientras que en un trabajo misional anterior a la plantación de la Iglesia lo que se presenta

es la verdad escueta del evangelio y por ella se llega a la «formación» de una nueva comunidad.

Fr. A. Osuna.

Louis Monden, S. I. *Le Miracle, signe de salut.* (Museum Lessianum). Bruges, Desclée de Brouwer, 1959. 15 x 23. 328 págs. 210 FB.

El milagro sigue siendo en el siglo veinte, como lo ha sido siempre, el signo de la presencia de Dios en el mundo y, por consiguiente, también un signo salvador para los hombres.

Hemos de reconocer que pocas veces el milagro había sido mirado con una visión teológica y total. El milagro había sido casi siempre relegado al campo de la apologética. Por otra parte, al cristiano no le competía otro oficio que esperar que viniese la mágica confirmación del hombre científico, que como un mago de lo divino le podría dar el «placet» para su fe ingenua. Pero no es este ciertamente el único ángulo desde el que cabe mirar el milagro. El milagro tiene otros planos, frecuentemente desconocidos y ricos de consideraciones. Más bien diríamos que los principales aspectos del milagro quedan frecuentemente ocultos pues la labor del científico es una labor totalmente extrinseca y se reduce a una disociación entre el hecho explicable y el inexplicable según la naturaleza; labor, como se ve, meramente negativa.

El presente libro ha intentado dar una teología completa del milagro. Sus puntos de vista son muy sugerentes y, desde luego, personales. El milagro está en el centro de la Iglesia en su aspecto terreno y encarnado y el hecho milagroso entra a formar parte del interesante mosaico de actos religiosos que constituyen la actividad cristiana. El milagro nos hace ver el importante papel que juegan unos hombres —los taumaturgos— en la salvación de otros. Además, el milagro está intimamente conexo con el mensaje revelador, con la santidad en este mundo y con la oración impetratoria.

El libro es ágil y de lectura jugosa. Da impresión de conocer bien la materia en la que se mueve. Algunos puntos, como la ausencia de milagros en las confesiones no-católicas o las relaciones entre fe y milagro son discutibles, pero en todo momento interesante.

P. A. Osuna.

Pablo Leon Murciego, Pbro.: *La previa censura y prohibición de libros eclesiásticos y las penas contra los infractores de las leyes de la Iglesia en tal materia.* Romae. Pontificia Universitas Lateranensis. 1959. 160 págs.

A los títulos de *Licenciado en Sagrada Teología* y *Doctor en Filosofía y Letras*, el Sr. D. Pablo León Murciego une, desde el año 1959, el de *Doctor "in utroque Jure"* por la Pontificia Universidad Lateranense. Para lograr esta nueva láurea ha debido escribir la Tesis que ahora publica con el epígrafe que encabeza esta reseña y que deseamos presentar a nuestros lectores.

Después de la habitual sección bibliográfica, propia de este género de trabajos (pp. 7-20), se explican en un capítulo introductorio las palabras

que han de jugar un papel importante a través de todo el presente estudio: *censura, prohibición, licencia, libro, opúsculo, escrito, hojas, editar, imprimir; traducir, comunicar, vender, publicar, defender, leer...*; al mismo tiempo se pone de relieve el derecho de la Iglesia respecto de la censura y prohibición de libros y se hace un recorrido histórico acerca de la evolución de semejante institución canónica a través de los siglos (pp. 21-49).

Siguiendo el orden establecido por el Código, encontramos enseguida un comentario muy completo y profundo de cada una de las dos secciones en las que el legislador encuadra toda la disciplina eclesiástica sobre la previa censura (cc. 1385-1394) y la prohibición de libros (cc. 1395-1405) (pp. 51-87). Después de haber explicado el derecho sustantivo, es lógico que pase a considerar el aspecto penal, es decir los castigos jurídicos y morales que lleva consigo la infracción que supone la publicación de libros sin la previa censura que naturalmente o por ley requieren ciertos escritos o la lectura de los que están prohibidos (pp. 89-107).

Los muchos e importantes ministerios sacerdotales que le tocó ejercer al doctor Murciego hicieron, sin duda, que escribiera un apartado sobre *conclusiones canónico-prácticas* de máxima actualidad: necesidad de abstenerse de leer libros prohibidos, refutación de las dificultades que suelen aducirse contra ese sistema y doctrina de la Iglesia, obediencia a las leyes de la Iglesia, divulgación de libros buenos, formación de buenos escritores, etc. (pp. 109-119).

El último capítulo está dedicado a la legislación *canónica-civil hispana* a través de los siglos; de él merecen destacarse los juicios favorables a la actual legislación española sobre prensa y a las normas complementarias que se contienen en la ley de enjuiciamiento civil y en el Código penal (pp. 121-150).

Sirve de broche de oro a este trabajo el discurso del Cardenal Ottaviani sobre el tema *Libro y Censura* pronunciado el 16 de noviembre de 1959 en Milán, con ocasión del Congreso de Censores Eclesiásticos (pp. 155-160).

Dos puntos merecen especial atención en este trabajo: la idea que propugna el autor de mitigar las censuras que establece el c. 2318; y la conveniencia de otorgar «a jure» la facultad de leer libros prohibidos en favor de los *doctores* por alguna facultad pontificia y a los *canónicos de oficio*, v. gr. al Lectoral, Penitenciario, Magistral y Doctoral.

Tampoco podemos pasar por alto la conclusión favorable y elogiosa a que se llega en este libro al enjuiciar la política general de divulgación que rige en España. Una vez asentados firmemente los principios sociológicos y morales que respaldan el derecho y el deber de la Iglesia a la censura previa y a la posterior o represiva, no hay dificultad alguna en considerar la legislación canónica en esta materia como legítima y necesaria. Cambiando algunos términos de la argumentación, v. gr. la Iglesia por el Estado, el bien espiritual por el temporal, etc., todo lo demás debe conservarse para poder llegar a una legislación ortodoxa en cualquier política acertada y cristiana sobre la información y divulgación en el orden temporal. Esta fue la mente del Jefe del Estado Español al promulgar la *Ley de Prensa* el año 1938 y la que deseamos anime a cuantos actualmente trabajan en la nueva *Ley de Bases de la Información* que se proyecta para España. Sabemos de antemano que esto no va a ser del agrado de otras naciones

y de algunos españoles contagiados del concepto liberal de la vida, que se ha apoderado de tantas mentes que se dicen cultas; pero lejos de avergonzarnos por ello, debemos considerarlo como un motivo más de satisfacción y orgullo sano. Los españoles debemos aspirar a poder ofrecer a todos los demás países un modelo que deban imitar, y no podemos dejarnos influír por los sistemas de otros estados y de las ideas malsanas que lograron infiltrarse en tantas inteligencias que, de buena o mala fe difieren tanto de los principios sociológicos y morales que viene predicando la Iglesia católica y que son la fuente de su sabia legislación en materia de divulgación e información.

Felicitamos sinceramente al Dr. Pablo Léon Murciego por el acierto con que ha sabido comentar la doctrina de la Iglesia en materia de divulgación escrita, nos adherimos a sus dos originales sugerencias arriba indicadas, y alabamos la sensatez que demuestra —tanto más cuanto que parece escasear bastante— al enjuiciar, en líneas generales, la actual política del gobierno español en torno a un medio de difusión de ideas de tanta trascendencia social como es la prensa.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

JOHANNES BEUMER, S. I., *El camino de la fe*. Trad. de CONST. RUIZ-GARRIDO (Perspectivas, 4). Madird, FAX, 1959. 20 x 12. 208 págs. 45 pts.

Este tratado más bien podríamos llamarlo «Apologética para los laicos», como reza el subtítulo del original alemán. Se trata, en efecto, de un resumen sencillo y claro de los diversos manuales de apologética que estamos acostumbrados a ver en las escuelas de Teología. Lo que ha hecho la presente obra es reducir a una unidad transparente lo que en otros libros se halla perdido en infinidad de argumentos y consideraciones históricas de nulo valor para quien quiere tener una síntesis sencilla del proceso racional, que no siempre es el real, para la fe.

La distribución de las materias y el modo de tratarlas es el habitual en estas obras. La posibilidad de conocimiento de la revelación divina, el valor histórico de las fuentes, Cristo Mesías, la verdad de su Evangelio demostrada por los milagros y la fundación de una Iglesia, que hoy es discernible ante todo por la nota de la unidad... son los clásicos temas en obras de este género. La obra alcanza su propósito: dar una visión completa del proceso racional por el que se llega al juicio de credibilidad en la Iglesia católica. Es útil para quien quiera enterarse del modo como la Iglesia justifica su propia verdad. Pero para quien desee un conocimiento más exigente de los múltiples problemas morales, históricos y racionales implicados en esta visión de conjunto habrá de recurrir a obras más exigentes. La presente obra, por demás, se limita a la parte apologética de la Iglesia. El estudio de lo que ella es en sí misma —que creemos que es lo más interesante hoy día— se deja a la ciencia de la fe.

A. Osuna.

OTTO SEMMELROTH, S. I., *Dios y el hombre al encuentro*. Trad. de CONST. RUIZ-GARRIDO (Perspectivas, 5). Madrid, FAX, 1959. 20 x 362 págs., 70 ptas.

Un libro de divulgación teológica en el que interesantes temas dogmáticos se tratan desde el punto de vista del encuentro del hombre con Dios. Singularmente se hace hincapié en el encuentro sacramental con Cristo en la Iglesia y en el de toda la comunidad cristiana en el culto y en la vida de la Iglesia. Se esboza también el encuentro con Dios por los novísimos, pero desgraciadamente poco se dice del sumo encuentro con Dios en la visión beatífica, así como también se dejan sin tratar los interesantes temas de la inhabitación trinitaria.

A. Osuna.

MARIE JOSEPH NICOLAS, O. P., *L'Eucharistie* (Je sais, je crois). Paris, Fayard. 1959. 14'5 x 19'5. 123 págs. 3'50 NF.

Es difícil imaginar cómo el P. Nicolas en tan breves páginas nos ha sabido dar una visión completa del misterio eucarístico. No hay tema que no esté tratado con una admirable densidad teológica y al mismo tiempo con gran seguridad en sus afirmaciones. Nos da en primer lugar los fundamentos escriturarios y tradicionales de este dogma. Y después estudia todos sus aspectos doctrinales: la presencia eucarística, el Sacrificio y la comunión. La tercera parte es más bien práctica: la participación de los files en la misa y la comunión frecuente. Un libro, en suma, que pone al alcance de todos el hondo contenido dogmático y espiritual de la eucaristía.

J. H.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *Linguae Haicanae scriptores*. Bern, Francke Verlag, 1960. 15 x 24. 336 págs. 57'50 FS.

Presentamos la obra del paciente investigador dominico, que a lo largo de muchos años de estudio ha ido acumulando el material de trabajo, que ahora tiene la dicha de publicar. Trabajo lleno de mérito por las dificultades que entraña toda colección bibliográfica y porque, además, en el presente caso las noticias que nos han llegado están muy dispersas y son pocas relativamente para intentar reconstruir la obra dominicana en Armenia en un período aproximado de cinco siglos.

La obra presente nació con el intento de ser un suplemento de bibliografía armenia a la obra de Quétif-Echard y ha ido cobrando forma con las diversas noticias que a su autor llegaban de otras partes y con lo que obtenía de su propia búsqueda en fuentes dominicanas.

Es conocido cómo desde el s. V, en que los armenios se hicieron con un alfabeto propio, tradujeron gran parte de la literatura cristiana a su lengua vernácula. Desde el s. XIV, en que entran en contacto con los latinos, conocen también gran parte de la literatura occidental latina. El P. Oudenrijn ha intentado hacer una recopilación de todas las obras que de este modo llegaron a ser conocidas de los armenios por el trabajo de los domini

cos y de las importantes congregaciones afiliadas a la orden dominicana en aquellos tiempos, como la de los Hermanos Unidos de Armenia Oriental y los Bartolomitas.

Muy acertadamente ha intentado dar una visión histórica de la obra de la Orden Dominicana en Armenia Oriental para poder situar mejor los pocos datos dispersos que nos han llegado de la vida de los autores. Los cuatro primeros capítulos están dedicados a la historia y bibliografía de la congregación de los Hermanos Unidos, que pasó a ser en el Capítulo general de Roma de 1583 la Provincia armenia «Nesciovanense» (!), llamada así por la antigua ciudad de Najichievan, en la Armenia Meridional. Ya antes en el Archivum Fratrum Praedicatorum nos había dado el autor la lista de los provinciales de esta provincia hasta los comienzos del s. XIX. Ahora nos da un resumen de la obra del P. Domingo Gravina, muy difícil de encontrar y que contiene un resumen de la actuación dominicana en Armenia. La archidiócesis católica naxivanense nunca tuvo clero secular, por lo cual toda la obra apostólica estuvo allí siempre encomendada a la orden dominicana, quienes hicieron lo posible por introducir allí su tradición teológica por medio de traduciones y comentarios bíblicos. Todo este material es el que ha intentado coleccionar el presente libro, si bien reconociendo que aún queda mucho por hacer, pues casi todos los manuscritos armenios están dispersos por Europa y Rusia y frecuentemente en lugares imposibles de visitar. Esta gloriosa provincia dominicana empezó a decaer con ocasión de las guerras entre turcos y persas en el s. XVIII, acabando todos los dominicos armenios ayudando a sus correligionarios espiritualmente en diversas partes de Italia y Asia Menor.

El quinto capítulo de la presente obra está dedicado a la historia y bibliografía de los Bartolomitas, también afiliados a la Orden Dominicana. Esta congregación, nacida en Cilicia con el fervor de las cruzadas, se extendió después mucho por toda Italia donde atendía a los armenios allí huídos. Por una Bula de Inocencio VI aceptó la regla de S. Agustín y las Constituciones dominicanas, quedando bajo la jurisdicción del Maestro General de esta Orden. Admitiendo novicios italianos esta congregación fue perdiendo poco a poco su caracter oriental e Inocencio X hubo de suprimirla por diversos abusos habidos dentro de ella.

El volumen acaba con una serie de índices utilísimos para la historia de la Armenia dominicana. Felicitamos con mucho entusiasmo al autor de la obra por haber llegado a su término y a todos los que le hayan ayudado en ello, que han prestado un gran servicio a esta clase de estudios, que tanto contribuirán a hacerse conocer y amar el Oriente y el Occidente cristianos.

P. A. Osuna.

ALFRED WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento*. Trad. de DANIEL RUIZ BUENO. Barcelona, Herder, 1960. 14'4 x 22'2. 419 págs. 165 ptas.

En la presente obra de Wikenhauser tenemos un verdadero compendio de muchísima utilidad sobre lo que respecta al canon, historia y texto de los libros del Nuevo Testamento. Es el fruto del trabajo de un prestigioso profesor, que ha dedicado gran parte de su vida a estas materias. La obra

tiene todas las cualidades de exposición de un verdadero profesor: claridad, exactitud y una sana orientación.

El progreso constante de esta clase de estudios, donde tanta importancia tiene la historia y la crítica literaria, hace que resulten ya algo anticuadas otras obras, que andan en manos de los estudiantes eclesiásticos y son claramente insuficientes por haber sido ya abandonadas muchas de sus posiciones. Wikenhauser nos ha dado una obra compendiosa, pero que tiene gran valor de su actualidad; recoge con mucho acierto y claridad todo lo que se ha publicado en los últimos cincuenta años y singularmente lo publicado después de la última guerra. Se tiene, por tanto, la seguridad de conocer los últimos datos aportados por los científicos, pero al mismo tiempo sus conclusiones están presididas por su criterio certero, que sabe muy bien distinguir entre lo que es verdad cierta de lo que no pasa de mera conjetura. Quien desee poseer datos más científicos deberá acudir a otras obras señaladas en este mismo libro; pero el estudiante de exégesis y el profesor habrán recibido ya a través de esta obra una orientación exacta del problema y tendrán la seguridad de no encontrar nada nuevo en cualquier autor, por muy actual que sea. Es, por tanto, una obra llamada a tener gran difusión en los centros de estudios eclesiásticos y entre todos aquéllos que deseen leer con provecho la Biblia.

El objetivo de esta Introducción al Nuevo Testamento se limita a los siguientes problemas: origen histórico de cada uno de los libros, la historia del canon de los libros sagrados del Nuevo Testamento e historia del texto de estos libros. No corresponde, por tanto, a lo que vulgarmente se denomina «Introducción al Nuevo Testamento», disciplina en la que se estudian los conocimientos necesarios para la inteligencia de la Biblia, sino que más bien es una introducción a los libros del Nuevo Testamento, dejando sólo al margen la labor propiamente exegética del texto.

P. A. Osuna.

JOHN HENRY NEWMAN, *El asentimiento religioso*. Traduc. e Introd. de JOSE VIVES, S. I., Barcelona, Herder, 1960. 14'4 x 22'2. 421 págs. 135 ptas.

Indiscutiblemente que la obra «Essay in aid of a Grammar of Assent» debe contarse entre las principales de este gran escritor y en el campo apologético es la más conocida.

Conocidos son los reproches que algunos autores faltos de la menor comprensión hacia todo lo que no fuese su propio lenguaje dirigieron a esta obra. Desafortunadamente también la obra fue usada por algunos autores tendenciosos. Sin embargo, la obra está muy por encima de estas pequeñas sospechas y, al mismo tiempo, por debajo de la transcendencia filosófica, que algunos le quisieron dar. Newman era un hombre intuitivo y profundamente realista. Vio con mucho acierto que el racionalismo exagerado que empezaba a infiltrarse en su tiempo en las universidades iba a tener consecuencias nefastas para la religión, ya que ésta nunca podría dar unas pruebas «matemáticas» de su certeza. Newman no se enfrenta con el racionalismo, con el mismo método que él usaba, sino que se limita a demostrar por una filosofía, que el introductor de esta obra llama acertadamente del «sentido común», que hay otras muchas clases de certeza válidas en

el orden humano y que dependen de la materia con la que se juega en cada caso. Aquí radica el interés «existencial» de esta obra, que despertó interés en su tiempo y que creemos que todavía lo sigue teniendo frente a una apologética que quedó manchada por sus propios ataques al racionalismo de principios de siglo. Una obra, en definitiva, que puede ser leída con provecho en nuestro tiempo, aunque haga casi un siglo que fue escrita y aunque el lenguaje ideológico de Newman no sea el más adecuado a los gustos de hoy día.

P. A. Osuna.

JEAN COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1960. 13 x 20. 156 págs. 90 FB.

Entre la mucha literatura, que hoy existe sobre el tema de los diáconos, el presente autor se ha limitado a una cuestión, que cremos muy fundamental y es el investigar los orígenes del diaconado en los tiempos apostólicos y subapostólicos para intentar limitar el campo de las atribuciones de los primeros diáconos y sus verdaderos oficios en la comunidad eclesiástica. Si se prescinde de este valor tradicional en la Iglesia del diaconado todo lo demás se reduce a una obra sin consistencia. Sólo después de conocer sus fundamentos tradicionales podemos pasar a discutir la conveniencia de restaurar en nuestros tiempos algunas de las funciones que en otros tiempos le estuvieron encomendadas.

Los análisis filosóficos e históricos del autor están muy sabiamente llevados y saben mantenerse en el límite de su propio campo. Sin embargo, la visión general que cree concluír de su investigación de que el diácono ocupaba la presidencia del pueblo sacerdotal y era el encargado de relacionarse con el orden apostólico, representante de Cristo cabeza, nos parece muy forzada, pues más bien el diácono aparece en los primeros tiempos como incorporado al orden jerárquico si bien con funciones meramente ministeriales. No parece asumir la representación del pueblo cristiano, lo cual es propio de la jerarquía de orden y no del pueblo cristiano en cuanto tal.

P. A. Osuna.

II.—FILOSOFIA

La forma: *IV Semana Española de Filosofía*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959. 270 págs.

La forma es uno de esos temas, cuya problemática es tan amplia, que no hay campo filosófico al que no se extienda, ni disciplina afín a la Filosofía: en la que su influjo no se deje sentir. Por eso la IV Semana Española de Filosofía, que tuvo lugar en Madrid del 24 al 30 de abril, de 1957, le eligió por tema de estudio.

En el discurso inaugural D. Juan Zaragüeta, Director del Instituto «Luis

Vives», habló de: Una nueva perspectiva en la consideración de la forma. Esta nueva perspectiva se revela en la contraposición de la «forma» a la «materia», lo mismo en el orden axiológico, que en el ontológico, tanto en el ser material, como en el mental, como en la relación entre ambos. Quizá la amplitud del tema tratado sea la causa de ciertas imprecisiones, que en él aparecen. (cf. págs. 18 y 19).

La primera ponencia: Forma y ser, está desarrollada por D. Angel González Alvarez. Se limita el ilustre profesor de Metafísica a las relaciones entre forma y ser en el plano constitutivo del ser. A la pregunta ¿cómo se explican la diversidad específica de los entes particulares, y la finitud de cada uno de ellos?, responde que por la estructura entitativa, en la que la esencia o forma y la existencia o ser entran como componentes de una composición real, realmente distintos entre sí. Su argumentación la basa en las funciones privativas de la esencia y de la existencia, irreductibles entre sí. No es extenso D. Angel en el desarrollo de su ponencia, más sí claro, a la vez que profundo y convincente.

El P. Guillermo Fraile, O. P. fue el encargado de la segunda ponencia: La forma en los seres no vivientes y vivientes. Historiador de la Filosofía, es desde el punto histórico como enfoca el tema. La forma, en la filosofía griega, dice, se la considera como el principio determinante de la materia, y aparece en su aspecto cuantitativo, como número y figura en pitagóricos y atomistas, y en su aspecto cualitativo en Aristóteles. Esta forma en los no vivientes es material y la causa eficiente la saca de la potencialidad de la materia; en los vivientes no es material y les viene de fuera. Tales doctrinas no están en contradicción con lo que enseña la Física Moderna sobre la constitución de los cuerpos. Son más bien el hilemorfismo tradicional y el atomismo contemporáneo dos etapas históricas sucesivas en la tentativa de dar una respuesta al problema de la constitución íntima de los cuerpos materiales. Si el hilemorfismo tradicional se ha puesto en algún tiempo como contrario al atomismo de la Física Moderna, ello ha sido debido a que el problema de la constitución íntima de los cuerpos se le ha sacado de su propio campo, que es el de la Física, se le ha querido resolver con métodos no físicos. El P. Fraile insiste machaconamente en que hay que dejar ese campo de la Cosmología y volver al de la Física, que es en el que Aristóteles se propuso el problema, y en el que que la Física Moderna lo intenta resolver con un dualismo de nomenclatura diversa, que en sustancia es hilemorfismo, aunque no quiera llamársele así. En su extensa ponencia el P. Fraile se muestra conocedor profundo del pensamiento griego, lo mismo que de las teorías de la Física Moderna. Su actitud con respecto a la Cosmología nos parece extremista. Porque, si bien es cierto que no hay que considerarla como la Metafísica de los cuerpos, pero sí hay que tenerla como una última etapa de la Física, a la que creemos pertenece material y formalmente, en el derrollo de su vía ascensiva.

La tercera ponencia: La forma en el hombre, es obra de D. Mariano Yela. Sus pretensiones filosóficas, nos dice, no son metafísicas sino psicológicas. Dos preguntas se propone D. Mariano sobre la forma en el hombre, correspondientes a los dos sentidos principales en los que se suele tomar. ¿Qué figura recorta el hombre con su actividad en su existencia? ¿Qué forma de ser implica, supone y explicita tal forma de ser? A las que respon-

de: 1.° El hombre recorta con su conducta en la existencia una figura, un modo de comportarse neumosomático, que puede modelarse en la triple perspectiva de su vida biológica, biográfica y emplazada; siendo de la primera, agente, de la segunda, autor, y de la tercera, actor. 2.° La forma radical del hombre ha de ser de carácter estrictamente espiritual, abierta a la realidad a través de sus acciones psicológicas, enraizadas en la vitalidad orgánica y obliga a definir su concreta e individual personalidad en el plazo inexorable, que del nacimiento hasta la muerte le es dado. Deudor, como él mismo confiesa, no solamente de la filosofía griega y de S. Agustín y Sto. Tomás, sino también, de la filosofía contemporánea; en la personificación de Ortega, Heidegger y sobre todo Zubiri; M. Yela ha sabido recoger y aprovechar con muy buena fortuna doctrinas de estos filósofos contemporáneos muy dignas de tenerse en cuenta, sobre todo por lo que se refiere al aspecto activo de la forma en el hombre. Su ponencia, pues, la consideramos de verdadero valor.

D. Manuel Mindán es el autor de la cuarta ponencia: La función de la forma en el conocimiento. En tres tipos de filosofía estudia la función de la forma: en la de Platón, Santo Tomás y E. Kant. Para Platón la forma funciona como objeto de conocimiento, para Santo Tomás como principio y causa, para Kant como condición sujetiva a priori. Por eso, en Platón el conocimiento es intuición, en Santo Tomás abstracción y en Kant construcción y posición. Con muy buen acierto el ponente prefire la sentencia de Santo Tomás, para quien la forma es principio y medio del conocimiento. Este es para Mindán un proceso de información y confirmación, que termina en un enriquecimiento perfectivo del sujeto. Muy claro y sistemático en el desarrollo de la ponencia, el ilustre profesor nos parece no distinguir suficientemente entre la forma en el objeto y la forma en el sujeto; ya que en esa distinción se encuentra la solución a la dificultad de I 85, 1, que se propone, como lo confirma el Santo Doctor en lo que escribe en I, 85, 2.

La quinta ponencia: La forma en la vida moral y jurídica, es del P. José María Díez-Alegría, S. J. Dada la amplitud del tema el ilustre profesor de Alcalá aplica el detector «forma» al terreno de la Etica y Filosofía del Derecho contemporáneas con el fin de inventariar los problemas ético-jurídicos, que dicen relación con ella, y a la vez brevemente indica las soluciones, que le parecen más fundadas. Tres son los problemas, que principalmente se presentan en el campo de la Filosofía Moral: el del «formalismo moral» de Kant, que aunque superado, no está ausente del trasfondo del pensamiento contemporaneo, el axiológico-objetivista de M. Scheller, y las llamadas Eticas de situación. A estas opone Díez-Alegría la aplicación prudencial de las normas generales a los casos concretos, y a la teoría de los valores, la dignidad de ciertos bienes, que constituyen el centro de gravedad de la Etica. En el campo de la Filosofía del Derecho los problemas son más numerosos; entre ellos descuellan por su importancia: la cuestión de la dialéctica entre forma legal y contenido histórico, el problema de la dialéctica entre legitimidad material y formal o entre Derecho Natural y Positivo, el problema bipolar Justicia Social y Seguridad Social, los del origen del poder y de las formas de gobierno, y la cuestión de la dialéctica entre forma como realización de un «eidos» y la Persona como sujeto espiritual.

Estos problemas tienen un común principio de solución, que es el reconocimiento de un derecho supralegal, que hay que respetar. Y ciertamente el Poder constituido lo respetará, si está legitimamente estructurado. De donde se sigue el imperativo de tal estructuración. Gran conocedor se muestra el P. Díez-Alegría en su ponencia de la Filosofía del Derecho y de la Etica. Y aunque alguna de sus soluciones no nos parezca lo suficientemente fundada, sin embargo, hemos de confesar, que su estudio se desarrolla con gran claridad y acierto.

D. José Camón Aznar es autor de la sexta y última ponencia: La forma en el arte. En ella el ilustre catedrático de la Universidad de Madrid estudia la conjunción de teoría y realidad estilística. Nunca, dice, la forma en el arte puede considerarse como una epidermis adaptada a una idea, que se desarrolla autónoma de su expresión formal. Más bien, la forma es la misma idea concretada plásticamente. En el puro artista no hay derivación lógica ni formulable entre la idea en el mundo teórico y su consecuencia gráfica. Por eso cada obra de arte lleva consigo su ley, que en definitiva se confunde con su forma. Consecuencias de esta teoría son: ninguno de los criterios señalados para la valoración de las obras de arte es seguro, y la única posiblidad de su verdadero conocimiento es su vivencia. Condición esencial a una obra de arte es su posibilidad de interpretación universal; no es posible jerarquizar los valores artisticos. Trabajo de verdadero valor positivo juzgamos a la ponencia de Camón Aznar, en la que no todas las ideas vertidas alcanzan el mismo grado de seguridad. Nos parecen demasiado atrevidas, tanto la negación de criterios para la valoración de las obras de arte, como la negación de su jerarquización.

La conferencia sobre «Las vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá», que aparece en las Actas de la Semana, fue pronunciada por el P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., infatigable investigador de archivos. En ella, el P. Heredia hace un estudio del pensamiento filosófico del Cardenal Cisneros, de las vicisitudes por las que pasó el Aristotelismo en la Universidad Complutense, con alusiones a sus relaciones con la Universidad de Salamanca y a las obligaciones de profesores y estudiantes de aquellos tiempos. Y todo ello con la maestría de quien sabe manejar con acierto documentos anteriormente desconocidos.

De las 36 comunicaciones, 11 estudian la forma bajo su aspecto ontológico, 6 bajo el cosmológico, 6 bajo el psicológico, 7 bajo el gnoseológico, 2 bajo el moral, y 4 bajo el estético. Como no todas tienen el mismo valor, ni ofrecen el mismo interés, mencionamos solamente las que parecen de mayor trascendencia filosófica; que, a nuestro modo de ver, son: 1) De las de carácter *ontológico:* la de S. G. Nogales, que pone la raíz última de la diversidad de los seres, en su finitud y contingencia; la de M. Díez, que, en el plano metafísico, considera a la existencia como la causa formal de los seres; la de L. Cencillo, que defiende, que el valor, en cuanto participante de la Revelacia subsistente, se comporta como el verdadero constitutivo del ser; y la de F. de Viana, que encuentra en las formas la explicación jerárquica de los seres. 2) De las de carácter *cosmológico:* la de D. J. Bonfill, que ve la unilateralidad del emanatismo y evolucionismo en la preterición de la correlación materia-forma; la de J. M. Chacón, que explica la distinción entre mundo microfísico y macrofísico por la estructura que da

la forma a la materia al informarla; y la de F. M. Moliner, que muestra cómo el vitalismo moderno ha proporcionado a la teoría hilemórfica un valioso material de defensa. 3) De las de carácter *psicológico:* la de A. Lobato, que ve el «corpus unum per se», necesario en el hilemorfismo, postulado, tanto por el modelo molecular de Heitler y London, como por la unicidad de la forma, principio sustancial; y la de J. Ma. Candau, que mantiene como la situación más radical de la vida, contra Ortega, la que se acusa ante un mundo constituído previamente por entes mundanos. 4) De las de carácter *gnoseológico:* la de R. Ceñal, que defiende el paralelismo entre forma «a priori» y objeto formal del conocimiento, lo mismo que la validez del método trascendental en una teoría bien fundada del conocimiento; la de J. A. García-Junceda, que admite, antes del concepto, una «esfera de escibilidad» creada en el primer contacto del lógos con el óntos; y la de M. R. Parés, que sostiene que, además de la inteligibilidad de la forma-objeto principal de conocimiento, la función de la forma no termina con la actuación de la facultad intelectiva. 5) De las de carácter *ético:* la de E. Martínez, que quiere sustituir la categoría forma por la de relación, como fundamento de la Etica cristiana; y la de T. Urdánoz, que ve en los fines, los principios formales de la especificación de los seres morales, y sus causas existenciales, si bien considerados bajo diversos aspectos. 6) de las carácter *estético:* la de L. Prieto para quien lo estético es inseparable de la imagen concreta, ya que reside en la armonía lograda en la imagen entre estructura y función. Varias observaciones se nos han ocurrido sobre las doctrinas contenidas en estas comunicaciones, de las que unas veces disentimos, y otras aprobamos; pero, el no hacer más extensa esta recensión nos ha detenido el escribirlas.

B. Zurisand O. P.

GIERS, *Die Gerechtigkeit des junges Suárez. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen de iustitia et iure.* Freiburg, Verlag Herder, 1958. XVII-258 págs.

Se trata de una disertación presentada en la Universidad de Friburgo de Brisgovia para la obtención del doctorado en Teología. En la Introducción se queja el autor de que, habiendo aparecido en estos últimos años trabajos tan valiosos sobre la doctrina de Suárez, sobre todo en su aspecto jurídico, se tenga un tanto olvidada su doctrina sobre la justicia. Puede haber contribuído a ello el que Suárez no haya escrito expresamente un tratado sobre esta virtud. El moralista se pregunta por qué Suárez, que nos ha dejado un clásico y magistral tratado sobre la ley, no escribió el tratado sobre el derecho y la justicia. En efecto, se trata de un tema clásico en su tiempo. El primer gran tratado sobre el tema lo debemos a D. de Soto (1556); el de Molina, hermano en religión de Suárez, aparece en 1593-1609; Báñez lo escribe en 1594, y Lessio, discípulo de Suárez en Roma, en 1605. No sabemos si su decisión se debió a creer superfluo añadir un nuevo tratado a los ya existentes o a que le interesaron más otros temas que traía entre manos.

No obstante, en la Biblioteca Nacional Víctor Manuel, se han encontrado

unos manuscritos de lecciones dadas en Roma por Suárez —y que ahora son propiedad de la Gregoriana—, entre los que se encuentran unas breves lecciones sobre justicia.

El magisterio de Suárez en Roma abarca desde el curso 1580-1581 al 1584-1585. Es un poco difícil situar estas lecciones, dentro del programa desarrollado por Suárez en dichos años. J. Giers la sitúa a finales del curso 1583-1584. El texto de estas lecciones no es un manuscrito de Suárez, sino una copia posterior, quizá de unos apuntes tomados en clase. El manuscrito es de 1590 o última década del s. XVI. La único que puede darnos la pista de que su autor es Suárez es un epígrafe de la primera página que dice: *Autor est P. Franciscus Suarez,* escrito por el mismo copista que el resto del manuscrito. El que haya tan poco espacio de tiempo entre la docencia de Suárez y dicho manuscrito da confianza para pensar sea verdadera la afirmación. Se da además plena concordancia de doctrina con las obras posteriores de Suárez.

Estas breves lecciones forman un tratado muy incompleto sobre la justicia. Contienen seis cuestiones sobre el dominio: una sobre la transferencia del dominio, cuatro sobre la materia y una sobre el sujeto; dos sobre el acto de la justicia: una sobre su sujeto y otra sobre su honestidad; y ocho sobre el hábito de la justicia: su sujeto, especies de justicia, justicia vindicativa y epiqueya, justicia general, si la justicia está del mismo modo en el príncipe y en el súbdito, y una última cuestión sobre el grado de perfección de la justicia dentro de las demás virtudes.

J. Giers reproduce el texto latino de estas lecciones (pp. 11-122). A continuación examina su doctrina: objeto de la justicia (pp. 125-161), acto (pp. 162-168) y hábito (pp. 168-199); señala sus fuentes (pp. 200-222), sus características especiales (pp. 223-237), y hace por fin un estudio comparativo entre las doctrinas aquí expuestas y las de las obras posteriores de Suárez, mostrando su perfecta coincidencia (pp. 238-246).

A. Solla, O. P.

ANDRE HAYEN, S. J., *La communication de l'être d'après Saint Thomas d' Aquin.* Vol. II. *L' ordre philosophique de Saint Thomas.* Desclée de Brouwer, París 1959. 23 x 15. 355 págs. 246 fr. B.

Con este segundo volumen termina la introducción a la obra reflexiva personal del autor en la que, descubriendo la «*intención profunda*» de Santo Tomás, tratará de completar y prolongar la metafísica del aquinate. Ella comprenderá otros dos tomos: la presencia creadora y la divina semejanza. Cuando estén publicados, se podrá apreciar con pleno conocimiento de causa lo fundado o no de la obra entera.

Porque los dos volúmenes introductorios nos dejan todavía perplejos. No llegamos a comprender cómo el «ejercicio» de la metafísica de Santo Tomás sea por necesidad «esencialmente» teológico. Que el Santo Doctor haya superado el platonismo y el aristotelismo y toda otra filosofía pagana con su idea de la creación del ser, que es una idea netamente cristiana, es la pura verdad. Pero también es cierto que la creación no es un misterio sobrenatural estrictamente dicho, sino una verdad que, además de revelada

por Dios, puede ser conocida por la sola luz natural de nuestra razón. Es decir, que no es un objeto exclusivamente teológico, sino también filosófico en el sentido más puro y estricto de la palabra. Lo mismo ocurre con la existencia y la unidad de Dios y con la espiritualidad e inmortalidad del alma.

Son objetos materiales que caen a la vez bajo la fe y bajo la razón, pero sin confusiones y desde puntos de vista diferentes. Nadie mejor que el aquinate ha señalado esos puntos de contacto, junto con su distinción radical (I contra Gent., cap. 3-4; IV, cap. 1; Summa theol., I, 1, 1; II-II, 2, 4), que merecieron ser refrendados por el Concilio Vaticano (Denz., núms. 1786, 1797).

El autor va recorriendo para probar su tesis diversas obras de Santo Tomás, todas teológicas, con exclusión sistemática de sus obras específicamente filosóficas. Y naturalmente, encuentra en ellas un ejercicio teológico constante. Porque el «uso» —o «ejercicio»— de la filosofía que hace el Santo en teología, es esencialmente teológico, como no podía ser por menos. No hace en realidad filosofía, sino teología. Es lo que vulgarmente llamamos razones o explicaciones teológicas.

Nos parece, pues, que el autor sufre un despiste fundamental de enfoque y de método, cayendo de bruces en un antipático teologismo. ¿Por qué excluir sistemáticamente los opúsculos filosóficos del Santo y sus comentarios a las obras —ciertamente filosóficas— de Aristóteles? Que en ellos no exponga sus ideas personales, sino las del filósofo de Estagira, es verdad, pero sólo parcialmente. En gran parte de ellas coincide. Y cuando eso no ocurre, suele advertirlo expresamente, poniendo sus reparos.

El esfuerzo del autor es grande. Se le nota su cansancio jadeante. Y sus continuas repeticiones. Y sus nebulosidades persistentes. Da la sensación —no digo que realmente lo sea— de que pisa un terreno movedizo y de que no domina el campo. Inútil señalar casos concretos. Tendríamos que poner serios reparos a casi todas sus afirmaciones.

Esa falta de tersura y de lucidez, que contrasta con el estilo del aquinate, acaba por ser reconocida por el mismo Hayen. El cual se queja amargamente de no haber sido bien comprendido por los críticos del primer volumen, a los que trata de responder con una cierta nerviosidad mal disimulada.

En suma: una obra de gran empeño y escrita con la mejor intención, pero en la que no se ve todavía una profundización ni una superación del verdadero Santo Tomás en su letra ni en su espíritu o «intención profunda», como ama decir el autor. ¡Ojalá aparezca en los dos tomos restantes, para aplaudirle con todas veras!

D.

An Etienne Gilson Tribute, ed. by CHARLES J. O'NEIL., Wisconsin, The Marquette University Press. 23 x 15. X-347 págs. 7 dól.

El volumen, magníficamente impreso y presentado, es un homenaje de gratitud y de admiración a Gilson, en el que toman parte veinte celebridades de allende el Atlántico. Casi todos, como es de rigor, estudian algún

punto relacionado con la especialidad del homenajeado, que es la historia de la filosofía medieval. Así, por ejemplo, Anderson estudia si, según Santo Tomás, el conocimiento de Dios es verdaderamente científico; Bourke, la Metaética y el tomismo; Griesbach, Juan de París representante de la filosofía política tomista; Heiman, las Cuestiones de Juan Quidort sobre el ser de las criaturas; Johnston, las doctrinas medievales en torno a los títulos extrínsecos del interés; Lacroix, Hugo de San Victor y las condiciones del saber en la edad media; Regis, reflexiones sobre el cap. 56 del lib. II de la Summa contra Gentiles; Robb, sobre el axioma intelligere intelligentibus est esse; Klubertanz, la explicación tomista del axioma omne agens agit propter finem; Ovvens, la interpretación de los fragmentos de Heráclito; Przezdziecki, la crítica de Tomás de Sutton sobre la doctrina de la univocidad.

En general son estudios bien trabajados y al día. Algunos de ellos, como el último señalado, debido a especialistas de primer orden. Tiene razón Klubertanz al decir que Santo Tomás justifica por la experiencia que todo agente obra por un fin, pero no es menos cierto que la verdad de ese axioma consta también a priori, según el mismo Santo Doctor —y no sólo según los tomistas—, por la misma naturaleza de la causa final, que es precisamente causa de la misma causalidad de la causa eficiente. Es un axioma analítico, a la vez que comprobado por la experiencia.

Un homenaje verdaderamente digno del homenajeado. La presentación y ofrecimiento son debidos a Charles J. O Neil, y a todos responde el propio Gilson con un sentido *amicus amicis*, que cierra el volumen.

D.

ANTONIO SAN CRISTOBAL-SEBASTIAN, C. M. F., *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300*. Madrid, Coculsa, 1958. 24 x 17. 280 págs.

La época de 1270 a 1300 fue muy movida y turbulenta en la Universidad de París. Lo fue más o menos durante todo el siglo XIII, pero revistió mayor violencia en la segunda mitad, precisamente cuando le tocó actuar a Santo Tomás. Y al bajar al sepulcro, quedaba la Universidad desgarrada en bandos que se perseguían a muerte.

El autor se muestra muy al corriente de esas escisiones y polémicas, lo mismo que de la literatura impresa que provocaron, aportando su grano de arena a un tema tan importante como el de la voluntad. Tiene razón en prevenirse contra ciertos esquemas o tópicos que se han venido utilizando para explicar aquellas luchas. La realidad es mucho más compleja y enmarañada. Por eso disiente en no pocas ocasiones de Mandonnet, de Van Steenberghen, de Grabmann, de Dom Lottin y de otros medievalistas célebres. Pero no logra la mayor parte de las veces justificar suficientemente sus propias opiniones. Las solas fuentes impresas, sobre las que se funda el autor, no bastan para resolver definitivamente los muchísimos problemas históricos, cronológicos y doctrinales que surgen en esa época, sin tener en cuenta la literatura inédita, que es la mayor parte.

En suma, un estudio muy útil e interesante, que deberá tenerse en cuenta en indagaciones sucesivas. Le acompaña una bibliografía selecta y una

cronología de las obras estudiadas con su correspondiente influencia literario-doctrinal, aunque esta última muy sujeta a caución.

D.

F. Díaz de Cerio, S. I., *Dilthey y el problema del mundo histórico*. Barcelona, Juan Flors, 1959, LV-547 págs.

Conociamos al autor de este libro como investigador y comentarista de la doctrina diltheyana, por sus artículos en «Crisis» y «Pensamiento», uno de cuyos artículos aparecía como el último capítulo de un trabajo que el autor esperaba publicar sobre el problema del mundo histórico en Dilthey. Este trabajo completo es el que, en nítida y esmerada presentación, nos ofrece ahora el editor Juan Flors de Barcelona.

Como lo exigía la materia; y más claramente lo indica el subtítulo del libro —«Estudio genético-evolutivo»—, la intención del autor «ha sido el mostrar la génesis y evolución del pensamiento diltheyano en ese aspecto» (pág. IX). E ese fin, el autor no sólo ha estudiado las obras recogidas en los doce volúmenes de las llamadas obras completas, o *Gesammelte Schriften*, de Dilthey, sino casi todas las que escribió y publicó. Se aprovecha, como era de esperar, de las observaciones hechas por otros autores sobre la materia, observaciones y juicios que aparecen en el primer capítulo de este libro. Pero su texto es Dilthey, como lo afirma el autor, y aparece claro por los textos aducidos, con los que el P. Díaz confirma cada una de sus afirmaciones.

El P. Díaz de Cerio «ha procurado con todo empeño sumergirse en la corriente de este, personalmente fracasado, pensador (Dilthey), para ver y sentir como él, sobre todo para *comprenderlo*» (pág. X). Como se ve, el método adoptado por el autor no podía ser mejor. Claro está que, con ese mismo método, según parece, Heidegger llegó a conclusiones muy distintas de las que nos da el P. Díaz. Pero esto no significa que las apreciaciones del principal representante del existencialismo deban ser tenidas como más acertadas que las de nuestro autor.

Al enjuiciar la obra diltheyana, los diversos autores anteriores habían querido ver en ella signos claros de un agnosticismo escéptico, de puro perspectivismo o, finalmente, de un relativismo absoluto. Lo que es más, se había negado a Dilthey unidad de pensamiento, con la consiguiente falta de sistematización doctrinal; y no faltaron algunos (A. Stein y B. Schaidnagl, por ejemplo) que llegasen a dudar de la capacidad filosófica del autor de la *Crítica de la Razón Histórica*.

Sin proponérselo directamente, mediante un examen profundo de los escritos diltheyanos cronológicamente analizados , el P. Díaz de Cerio ha hecho patente la unidad de pensamiento en Dilthey, lo mismo que la sistematización de su doctrina. Es, tal vez, la mayor, entre muchas, de las aportaciones que debemos al autor del libro que reseñamos. Al filósofo alemán le ha costado llegar a una solución apetecida; no han faltado periodos en su vida filosófica de tanteos, dudas y temores, sobre todo en sus primeros años de profesorado universitario. Pero la idea de que era la historia quien podría cumplir con la misión de hacer la síntesis de los problemas filosó-

ficos, ha sido constante todo a lo largo de la vida de Dilthey, desde los primeros años de sus estudios universitarios, cuando afloró por primera vez en la mente de Dilthey, e incluso desde sus mismos años de colegio, hasta el año mismo de su muerte. Al mismo tiempo, la solución que nos da la *Razón Crítica de la Historia* no está exenta de un relativismo definitivo. Pero ésto no lo vio así Dilthey, quien creyó encontrar en ella la base firme de nuestro saber universalmente valedero. Nada, pues, de agnosticismo escéptico en la mente de Dilthey. Esto es lo que aparece claro todo a lo largo de la obra que reseñamos.

Por eso, y viendo su confirmación en los textos que nuestro autor aduce, como confirmación de todas sus afirmaciones, creemos que el P. Díaz ha logrado plenamente su propósito de *comprender* al autor de la «*comprension histórica*». Nadie, pues, a quien interese la filosofía de Dilthey, deberá ignorar el libro de que ahora tratamos.

Pequeños defectos, alguno de los cuales reconoce el mismo autor, podíamos indicar aquí. Pero, a la verdad, son tan pequeños que no merecen mencionarse.

El libro termina con diez conclusiones —alguna más podía haber puesto—, en las que el P. Cerio resume su trabajo investigador. Al final de todos o casi todos los capítulos, a modo de resumen o conclusiones parciales, aparecen las ideas principales del mismo, lo que facilita la inteligencia, al presente, y el futuro uso del libro.

Felicitamos sinceramente al ilustre profesor de la Gregoriana, deseándole nuevos triunfos.

Fr. Pedro Catusán, O. P.

FRANZ NIEDERMAYER, *José Ortega y Gasset*. Berlín, Colloquium Verlag. 92 págs.

Esta obra es el tomo XV de la colección *Köpfe des XX. Jahrhunderts*, en la que figuran filósofos, políticos, literatos, científicos.

El autor demuestra conocer en detalle el marco externo de la vida de Ortega y Gasset y da con acierto unas cuantas pinceladas sicológicas sobre su configuración humana y filosófica. No obstante el tono de moderación con que la obra ha sido escrita, el lector advierte inmediatamente que Niedermayer siente una extraordinaria admiración por Ortega que le hace felicitarse de que el espíritu y el lenguaje de Ortega permanezcan vivos incluso dentro del mundo germánico (p. 92). Esta admiración incondicional hacia Ortega le hace incurrir en evidentes exageraciones al enjuiciar el influjo de nuestro filósofo en la vida nacional, considerándolo casi como el centro en torno al cual giran no sólo nuestros problemas intelectuales sino también los políticos (pp. 90-92). La admiración de Niedermayer hacia Ortega se extiende también hacia todos aquellos que fueron sus más íntimos amigos o que en la actualidad se esfuerzan por mantenerse fieles a la doctrina de su maestro. Madariaga, Pérez de Ayala, Marañón, Marías, Laín Entralgo van recogiendo a través de la obra los frutos del afecto que Niedermayer les profesa.

Justo es reconocer que los hechos relativos a las controversias sobre Ortega son expuestos por Niedermayer con exactitud histórica. Sin embargo,

el modo de introducir los diversos personajes que en ellas intervinieron predispone el ánimo del lector a favor de quienes sienten hacia el filósofo una veneración casi religiosa. Nada extraño, dada la personal simpatía del autor.

La exposición de la doctrina de Ortega es bastante sumaria, como puede apreciarse sobre todo en el capítulo dedicado al raciovitalismo (pp. 42-49). Quizá las dimensiones de la obra no permitían otra cosa.

Fr. A. Bandera, O. P.

ISMAEL QUILES, S. J., *Más allá del existencialismo. (Filosofía in-sistencial)*. Barcelona, Ed. Luis Miracle, 1958; 22 x 15, 198 págs.

Las ideas que el autor había expuesto en numerosos artículos de revista ven la luz ahora reunidas en forma de un libro que también pudiera titularse *In-sistencialismo*, como opuesto, o mejor superación del existencialismo. En las preposiciones *in* y *ex* se encuentran las respectivas direcciones de ambos sistemas. Si el existencialismo ha intentado encontrar al hombre, perdido en el mundo de las esencias en la Filosofía tradicional, habiendo fracasado en su empeño al diluirlo entre las cosas existentes y no encontrar fundamento de su existencia; el in-sistencialismo se propone el mismo fin, pero con una dirección contraria. En lugar de buscarlo fuera —ex—, intenta encontralo hacia dentro —in—, en la interioridad. De ahí la importancia que en este sentido tiene la palabra *in-sistencia*, tanto en su significado etimológico como en su contenido. Quien comprenda su significación y contenido, comprenderá también el rumbo nuevo, en gran parte, que puede tomar la filosofía, en opinión del autor.

La *in-sistencia* significa a la vez que un método, un modo original de filosofar, un contenido óntico, la esencia más original y radical del ser del hombre, el ser-en-sí-mismo. Como método significa mirar hacia dentro, hacia la subjetividad, hacia el yo; como contenido es una experiencia originaria (p. 45), radical, concreta (pp. 16-17), una intuición (p. 29), un contacto inmediato (137) espiritujal (p. 92) y directo (p. 96), una evidencia inmediata (p. 148), que «nos revela la realidad más íntima del hombre, lo que podríamos llamar *su esencia más original*» (pp. 52-53); «la máxima expresión de la esencia del hombre: la *in-sistencia*» (p. 42); y es la esencia del hombre «porque expresa su modo de ser propio y su diferencia propia» (p. 54). Frente al existencialismo, según el cual el hombre y las cosas existen, según el in-sistencialismo el hombre in-siste y las cosas ex-sisten. Pero no olvidemos que este conocimiento nos viene dado no por discurso o raciocinio, ni por instinto ciego o por una intuición o percepción inmediata en las que se nos entrega —y en las que consiste— la esencia del hombre hecha interioridad, individualidad irrepetible —persona—, abierta al mundo —las cosas— y a otras in-sistencias —otros personas-prójimo—; pero se nos da como insuficiente, y en cuanto tal fundada en la Sistencia Absoluta, en Dios. Esto es el hombre y esto nos confía esa experiencia radical y óntica a la vez. Debida a ella se garantiza, según Quiles, la propia subjetividad, la objetividad del mundo, se perciben otras in-sistencias, y se abre una vía experimental para probar la existencia de Dios, pues se lo percibe en la misma experiencia radical como Sistencia Absoluta.

Es loable el intento de Quiles y agudos y penetrantes sus análisis de la vivencia que el hombre tiene de su ser; manifiesta asimismo gran conocimiento de la moderna filosofía espiritualista, en cuya línea se mueve constantemente; notable es también la riqueza de observaciones psicológicas y de análisis reflexivos. Pero ¿convencen por igual sus razonamientos y explicaciones? Sinceramente creemos que no. Si se tratara, en efecto, de una experiencia personal, concreta, inmediata, de todos los hombres al menos cultos, no necesitaría de tantos razonamientos para probarla, ni del recurso constante a los grandes místicos cristianos. Demasiados discursos cuando se trata de evidenciar hechos; estos no se demuestran, sino se muestran. Y pobre la prueba que ha de refugiarse en la mística en un problema estrictamente filosófico. Y no tanta la novedad, ya que las mismas ideas, con ligeras variantes, se encuentra en un gran sector de la moderna filosofía espiritualista de Scheler, Marcel, Siacca y de otros muchos fenomenologistas en particular.

La in-sistencia, además, no es lo más original ni constitutivo del hombre; éste consiste en ser tal esencia, y, precisamente, por ser tal esencia in-siste (es-en-sí) y dice tales o cuales relaciones con los demás seres. Respecto de la existencia de Dios, sentida inmediatamente o intuída en esa experiencia original como ser fundante, decimos que, aunque se intuyera un ser fundante, no se seguiría que fuera Dios; para esto necesitaríamos aprehenderlo como Sistencia absolutamente última, y no simplemente como fundante próximo de nuestro ser-en-sí.

Pero no discutiremos racionalmente sus puntos de vista; sería luchar con armas distintas. Ni tampoco diremos que no tenemos tal experiencia, pues Quiles nos respondería exactamente: es que no ha considerado suficientemente tal experiencia; y cuando la ha considerado, lo ha hecho llevado de ideas preconcebidas (p. 139), única respuesta que da a las objeciones propuestas a sus artículos, además de añadir que otros han opinado lo contrario. No es cuestión de buscar defensores de la misma sentencia, sino de ajustarse a la realidad de las cosas.

Otros muchos puntos de vista merecían también mayor consideración. Así, sin que se diga nunca explícitamente, se insinúa muchas veces que la Filosofía tradicional —la Escolástica— procede sólo por vía de raciocinio, que desconoce o desprecia la experiencia. Si esto es válido de algún período de la Escuela, no se puede afirmar en absoluto de sus máximos representantes. Lo que se dice de la *contingencia* como única vía racional para demostrar la existencia de Dios, debería repensarse. Igualmente, lo que se afirma de la intuición espiritual, y del conocimiento directo del singular material —una de las principales bases de la teoría— y algunos puntos más.

Fr. Generoso Gutiérrez, O. P.

Estudios Demográficos, (Volumen IV). Madrid, C. S. I. C., 1959. 14 x 21. 595 págs. 120 pts.

Publica el Instituto «Balmes» de Sociología este cuarto volumen de la serie dedicada a «Estudios Demográficos». Serie de trabajos que por su contenido y las firmas que contribuyeron a su elaboración poseen un indudable

interés. Exponemos pues, con la concisión de una recensión, las materias y orientaciones que en ellos se contienen.

Con arreglo a los temas, se ha dividido la obra en tres partes encasilladas en «Problemas generales sobre la población», «Problemas específicos» y «Emigración y población». En el primer grupo, encontramos un estudio de L. de Hoyos Sáinz sobre «Acrecentamiento de la población en España por partidos judiciales», seguido de otro del mismo autor sobre «Zonas demográficas: una síntesis necesaria y utilísima». En aquél se desarrolla a través de 64 páginas de apretada literatura muy documentada la sistematización del crecimiento demográfico español a partir del primer Censo Oficial realizado en 1857, aunque el estudio se centra en el aumento experimentado en los cuarenta primeros años de nuestro siglo, de donde se deduce toda una clasificación por partidos judiciales, claro exponente de la diversidad genética arraigada en cada una de nuestras provincias; en éste, se encuentra compendiada al máximo la organización demográfica del país con arreglo a los principios y métodos aparecidos en el primero.

«Estructura de la población por razón de la edad» es un trabajo de Lasheras Sanz, importante personalidad de la Universidad madrileña en sus distintas orientaciones político-económicas, sociológicas y matemáticas. A través de él —30 páginas— se realiza una estructuración por métodos estrictamente matemáticos de la sociedad española por sexos y edades.

«Lo cualitativo de la población», por J. Mallart, del Instituto Nacional de Psicotecnia, es un enfrentamiento sereno y documentado de la doctrina católica con el malthusianismo e ideologías afines en orden al mejoramiento de los niveles de vida y de las técnicas de la producción. ¿Por qué naciones como Inglaterra han desrrrollado posibilidades enormes de industrialización con inmediata repercusión en su crecimiento demográfico con mejoramiento de niveles vitales propios y ajenos, mientras regiones inmensas de exuberante riqueza esperan abúlicas el arribo de los pioneros de la civilización? El autor da su respuesta a ésta y otras interesantes cuestiones, uniendo siempre a su conocimiento sociológico la claridad de exposición y la ortodoxia de doctrina.

Román Perpiñá, Catedrático, que realizó importantes estudios en Nicaragüa por los años 1955-56, en una «Cronología de la población de Nicaragüa —monografía que abarca 110 páginas de la obra— expone un análisis, cuadros gráficos y apéndices estadísticos de la situación demográfica actual de la patria del gran Rubén Darío. Obra, a todas luces, completísima sobre la materia de que se trata.

El publicista Rafael de Roda presenta a continuación «Progresión demográfica y económica de Marruecos: el problema de su desequilibrio». Se trata de una exposición de la situación en la Zona de Protectorado español en Marruecos a la vista de los datos demográficos, higiénicos, sanitarios, etc. que regían hasta 1950. No puede evitar el autor aludir en distintas ocasiones a las situaciones políticas derivadas de la actitud francesa en distintos momentos ni a ciertas alusiones a la realidad de miseria de la Zona recibida en Protectorado, que fueron pronunciadas por la suprema autoridad del Estado, pero en su conjunto, se mantiene la obra en los límites estrictos de un serio trabajo científico.

«La población española: cómo se distribuye, cómo nace y cómo muere»

es otro capítulo realizado por Sánchez Verdugo, Inspector General del Instituto Nacional de Estadísticas. En 75 páginas desarrolla su materia con profusión de tablas, porcentajes y censos de población. Tras una larga y metódica exposición de clasificaciones que abarcan la totalidad del censo, dedica su atención sucesivamente a nacimientos, y óbitos, enumerando en estos últimos enfermedades, porcentajes de las mismas, etc.

Angel Vegas Pérez, Catedrático de Estadísticas Actuarial, publica «El problema de la población y la acumulación del capital en los países subdesarrollados», resumen de la comunicación que presentó en 1954 en Roma, para el Congreso de Expertos en Población que allí se celebró al final del verano.

Terminando este grupo de exposiciones, el Doctor Villar Salinas, Jefe Provincial de Sanidad de Santander, presenta una «Estructura de la población española por edades y sexos».

Sobre los «Problemas Específicos» se incluyen en la II parte un trabajo del Dr. Ros Jimeno, «Mortalidad y esperanza de vida» en que se estudia el prolongamiento de la vida logrado en las últimas décadas en España en íntima relación con las condiciones económicas y medicinales. Un segundo estudio, «Factores sociales de la mortalidad», por Alfred Sauvy, Presidente del Centro de Estudios demográficos de Francia, atiende a la totalidad condicional del tema, con especial atención a los valores fisiológicos y psicológicos de la persona humana. Por último, los doctores J. Dantín Gallego y J. L. Gutierrez de Alles desarrollan «Esterilidad voluntaria e involuntaria de la mujer española», estudio en que es de lamentar el enfoque por completo ajeno a altos principios más autorizados que los pseudobiológicos; mientras se mantienen en el terreno estadístico, pueden pasar sus aclaraciones, pero al tratar los comentarios y conclusiones abandonan por completo el concepto católico de la vida y las normas genéticas señaladas por la Moral Católica.

Finalmente, en la III Parte se incluyen tres trabajos: «Teoría de las migraciones adaptativas», por Conrado Gini; «Influencia de la Emigración en el crecimiento de la población española en los últimos 100 años (1851-1900), por Mariano González Rothvoss; y «Colonización y migración», por Alfredo Poviña, en que se explanan interesantes datos y teorías sobre estas materias y se incluye una breve bibliografía sobre «colonización» y «emigración».

En resumen: es una obra de gran interés para todas las personas interesadas en los estudios sociográficos.

Jesús María Vázquez, O. P.

ANTONIO PERPIÑA RODRIGUEZ. *La propiedad. Una crítica del Dominiocentrismo.* Madrid, C. S. I. C., 1959. 17 x 25. 228 págs. 100 pts.

Obra polémica, escrita en estilo admirablemente ágil y expresivo, de grata modernidad. Como indica el subtítulo, su tesis fundamental es que la propiedad privada no puede constituir el centro permanente e invariable de la economía social, y en particular no lo es de hecho en el actual momento económico, determinado por las condiciones del industrialismo. Según

el autor, es necesario defender a toda costa la economía privada doméstica para salvar los valores humanos que a ella están ligados, pero esto sólo es hoy posible sobre la base de derechos de crédito y reales limitados, mientras que mantener la primacía del dominio, en su acepción clásica, es imposible, nocivo y antisocial. A estas conclusiones, que trata de armonizar a posteriori con el derecho natural y la doctrina social pontificia, llega el Dr. Perpiñá a través de un fino análisis de relaciones, formas y estructuras económico-jurídicas.

Aunque el libro abunda en agudas y valiosas sugerencias, creemos que el planteamiento del problema está desorbitado. Ya, desde el principio, declara el autor que intenta introducir un punto de vista sociológico en la consideración del mismo. Esto es sin duda necesario, y nada más fecundo y urgente para la filosofía social que su diálogo con la sociología positiva. Sin embargo, siendo esta última una ciencia meramente empírica, no puede aspirar, en modo alguno, a la definitiva ordenación de las relaciones humanas, que sólo incumbe a aquéllas en cuanto ciencia normativa. A nada conduce sustituir el «filosofismo antisociológico» por un sociologismo antifilosófico y, por lo mismo, anticientífico. Por eso, aunque concedemos al Sr. Perpiñá que el sistema económico-social debe gravitar en torno a una norma y no a una institución determinada, creemos que esa norma es, en último término, natural y no positiva, como él pretende. Y ello, porque la naturaleza «social» del hombre tiene exigencias universales e inmutables, trascendentes a cualquier ordenación histórica concreta.

Por lo demás, la crítica del Dr. Perpiñá es válida para el rígido concepto técnico-jurídico de la propiedad privada, de sentido netamente exclusivista e individualista, que fue acuñado por el código napoleónico y sus modernos intérpretes. En cambio no lo es para la concepción clásica del dominio, bastante más flexible, ni menos aún para la «facultas procurandi et dispensandi» tomista, que puede aplicarse elásticamente a múltiples formas de atribución patrimonial. Verdad es que esto último lo reconoce el Dr. Perpiñá, aunque él teme el equívoco que resulta de aplicar el mismo nombre a objetos tan diferentes. Por el contrario, pensamos que lo procedente es depurar el verdadero concepto de propiedad privada de las mixtificaciones y determinaciones adventicias que se le han adherido en el transcurso del tiempo. En cuanto al nombre, tiene la ventaja de referirse a una realidad humana de sentido permanente y de estar consagrado por el uso.

J. A. LL.

SIGUAN, MIGUEL. *Del campo al suburbio. (Un estudio sobre la inmigración interior en España).* Junta de Estudios Ecom., Jurid. y Soc., Madrid, C. S. I. C., 1959. 17 x 25. 319 págs. 150 pts.

Tiene la obra objeto de nuestro comentario un profundo e indudable interés por tratarse de un estudio científico y meticulosamente desarrollado de la tesitura industrializante en que actualmente nos movemos los españoles.

El problema de la empobrecida economía de muy extensas zonas rurales de esta vieja nación, ha sido tema muy estudiado durante los últimos años.

Fruto de ello han sido los inteligentes planes realizados o que paso a paso se van desarrollando en pro de la colonización, regadía y puesta en condiciones económicamente rentables de extensas regiones de la geografía aragonesa, extremeña y manchega; la concentración parcelaria, que camina por sus pasos contados por la España norteña adelante mientras en otras parcelas más australes se ejecuta por el contrario la parcelación de grandes propiedades; la obra de pantanos y regadíos destinada a convertir en ubérrimos vergeles, seculares eriales. También se ha estudiado largamente el crecimiento ininterrumpido y abrumador de nuestras ciudades, mientras el campo se desprende de brazos que dormitaban cansinamente en medio de la pobreza general; el suburbio ha ido creciendo cercando con una aureola de dolor, polvo y miseria de todo orden las cansadas ilusiones de muchos aldeanos.

Estas y otras muchas cuestiones son examinadas detenidamente en un estudio preliminar que ambiciona enumerar los motivos todos del fenómeno migratorio, tan de actualidad en la totalidad de la geografía patria. El cuadro estadístico, la metodología sociológica, la división del territorio en zonas de características peculiares, preparan el terreno para el planteamiento de la cuestión de fondo que se desea dilucidar.

Como no podía ser de otra manera, el autor, experto psicólogo e investigador, aspira a plantear el problema de la emigración interior sobre unas bases rigurosamente reales para de esa exhaustiva problemática extraer las condiciones teóricas y metodológicas que permitan resolver racionalmente el problema. En lo que a los humanos es posible alcanzar.

Es interesante señalar que el material de trabajo empleado por el autor —la muestra— radica en 100 casos familiares, en cien grupos de personas que lanzadas por los rumbos de la migración presentan otras tantas peculiaridades. Tales familias fueron seleccionadas mediante la previa investigación de las *Asistentas Sociales* que junto a ellas desarrollaron su actividad. Resaltamos a este respecto, que esa tarea se realizó a través del centro de trabajo de la escuela de aprendizaje profesional: pero nunca recurriendo a las organizaciones de beneficencia actualizadas en el suburbio.

Como documentación complementaria se insertan guiones de estudios, obras en marcha y conclusiones sobre niveles de trabajo.

El diagnóstico de la obra llega a través de una serie de conclusiones extraídas del análisis de los datos aportados. El éxodo, las condiciones en que éste se realiza, las condiciones en que el inmigrante se enfrenta con su trabajo, sus realidades de alojamiento, la personalidad del mismo en íntima concomitancia con la situación familiar y la actuación lenitiva de los miembros integrantes del grupo familiar; su vida social y el posible aguijón de la rememoranza, son capítulos donde se va estudiando paso a paso la situación económica, social y sobre todo humana del emigrante. En este trabajo, un porcentaje muy elevado de emigrantes corresponden a las provincias castellanas, extremeñas y andaluzas por ser de éstas quienes integran la gran masa del suburbio de la capital.

El análisis de la realidad que se plantea obliga al examen de los problemas de adaptación que, sobre implicar una nueva configuración de la sociedad cuando como en la actualidad se realiza en proporciones masivas, se

configura rápidamente en dos manifestaciones concretas: el trabajo y el suburbio.

Desarrollada esta tarea se sitúa el autor ante la nueva situación para sugerir las orientaciones que se imponen y las posibilidades que el hecho migratorio implica. La limitación, orientación y asimilación de la inmigración; la vivienda; los servicios y asistencias social y sanitaria; la enseñanza, la educación de la mujer; el trabajo, el sentido de comunidad, son otros tantos capítulos que sirven de colofón a la obra.

La consideramos de inestimable interés por la intención que la mantiene, el realismo del enfoque y la abundancia del dato, que permite esperar sirva para aumentar y profundizar el ansia renovadora que hoy parece sacudir a nuestra intelectualidad.

Jesús María Vázquez, O. P.

CARLOS M. LONDOÑO MEJIA, *Derecho individual de trabajo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959. 514 págs. 200 pts.

El autor del libro es una de las figuras de mayor relieve en el campo de las ciencias sociales de Colombia, en cuyo país ha desempeñado altos cargos al frente de diversas instituciones públicas y empresas privadas. El conocimiento empírico del mundo de las finanzas y del trabajo deja su impronta a través del libro. Pero el autor no es solamente un hombre de acción; es también profesor consagrado a la cátedra.

En el libro que reseñamos llama la atención en primer lugar el título Derecho Individual del Trabajo. Al poner el calificativo «individual» el autor no intenta incluír el Derecho del Trabajo en la esfera del derecho privado. Expresamente se inclina por la tesis dualista en este punto: para él —como para la mayoría de los mejores autores— el derecho del trabajo está enmarcado en el ámbito del derecho privado y del derecho público a la vez; «está constituído por una combinación entre el público y el privado, teniendo como objetivo la unidad del derecho a través de la vida social» (pág. 101 citando a Pergolesi).

El adjetivo «individual» en el título significa que el autor limita su tarea al aspecto contractual del Derecho Laboral, prescindiendo de otros aspectos que implican matices de derecho público, v. gr. la organización administrativa (Ministerio de Trabajo o instituciones similares), jurisdicción laboral, organizaciones profesionales, administración internacional. Al no ser tratados estos aspectos por el autor no se excluyen por ello del objeto del Derecho del Trabajo.

Los primeros capítulos contienen una breve exposición de la historia de la legislación social en Colombia. Resalta en el libro la claridad de exposición, sin embargo acaso adolezca de insuficiente documentación bibliográfica. A través de todo el libro apenas hay ninguna nota o referencia a otros autores, y carece también de índices bibliográficos.

El autor conoce muy bien la doctrina social católica y su concepción del Derecho Laboral aparece realzada por las perspectivas que le abren la ciencia económica y el sentido cristiano de las realidades sociales. A modo de ejemplo podemos resaltar su pensamiento con relación a las legislaciones

laborales que en los países de inmigración ponen óbice a los trabajadores extranjeros, obligando a las empresas a emplear un fuerte porcentaje de nativos (con frecuencia hasta el 95%). Estima que tal modo de legislar está inspirado en un absurdo nacionalismo, que a la larga perjudica al propio país aparentemente protegido. Según él, lo razonable sería estudiar las posibilidades de absorción del país, estableciendo en consecuencia un cupo de inmigrantes, y equiparando después al extranjero con el nativo.

Fr. Marcelino Zapico, O. P.

MATEO ANDRES, S. J.: *El problema del Absoluto-relativo en la filosofía de L. Lavelle*. Buenos Aires, 1957. 48 págs.

El presente folleto es el capítulo tercero de una tesis doctoral sobre la filosofía de L. Lavelle. No intenta resolver, sino sólo plantear el problema, apuntando las dos direcciones en que puede interpretarse este punto concreto, pero central, del filósofo francés. El sistema de Lavelle ¿es monista-panteista, o admite la pluralidad de las cosas —los relativos— como distintos entre sí y de Dios —el Absoluto—? Los principios de Lavelle y sus afirmaciones explícitas parecen conducir a un monismo panteísta; pero Lavelle rechaza ese sistema explícitamente, por lo cual abundan también las afirmaciones en contra. De ahí el doble modo posible de interpretarlo. O también ¿es monista panteista en el comenzar a existir de las cosas, y luego en el evolucionar de las mismas —por ser esencial libertad y causa de sí misma— se diversifican y se hacen distintas entre sí y respecto de Dios? Esta pudiera ser otra interpretación, que apunta el P. Mateo Andrés, con base en el mismo Lavelle, sin intentar resolverla. Al final de su artículo —así denomina él esta publicación, p. 38, nota 90— promete un libro sobre la filosofía de L. Lavelle, en el que, desde diversas perspectivas, abordará el mismo problema.

Como extracto de tesis doctoral incluye la bibliografía propia de Lavelle, libros y artículos, y las obras y artículos escritos sobre dicha filosofía, así como el índice general de toda la tesis. El presente extracto es demasiado pobre para poder juzgar de la misma.

Fr. Generoso Gutiérrez, O. P.

Breviario de Pastoral. Madrid, Ediciones Rialp, 1959. 228 págs.

Por iniciativa de la Comisión Episcopal de Doctrina y Orientación social y a cargo de un grupo de especialistas en la materia, Ediciones Rialp acaba de publicar este libro que muy justamente lleva el título de «Breviario de Pastoral social». Se trata, en efecto, de una síntesis organizada y sistemática del pensamiento social de la Iglesia, que tiene por principal finalidad ofrecer al sacerdote un cuerpo de doctrina seguro y transparente sobre ese agudísimo problema. En sus 350 números se expone clarísimamente todo cuanto el sacerdote necesita saber para actuar con garantías de acierto en el campo social. El libro se divide en dos partes: síntesis

doctrinal y normas de actuación. Las principales subdivisiones de cada una de ellas son las siguientes: Principios básicos del orden social cristiano; objetivos de una cristiana acción social; factores del orden social; errores doctrinales; disposiciones del sacerdote para la acción social; objetivos inmediatos de su acción social; medios para la acción social.

Como advierte el Excmo. Sr. Arzobispo de Granada en sus palabras introductorias, este libro, aunque escrito primordialmente para los sacerdotes, será sumamente útil a los seglares, a cuantos militan en las organizaciones de apostolado y a quienes por oficio y por vocación quieran contribuir a implantar en nuestra realidad social concreta los principios de la doctrina social católica.

A. R. M.

JAKOB FELLERMEIER. *Compendio de Sociología Católica.* Barcelona, Herder, 1960. 14'5 x 22. 287 págs.

Hacer una síntesis de la doctrina social católica es una empresa laudable. Pero si además el trabajo no se limita a la mera agrupación, el valor se acentúa.

El libro presenta una formidable síntesis de la doctrina social católica. Desde los postulados básicos hasta la elaboración de problemas de máxima actualidad. No trata el autor de exponer soluciones, sino de abrir el camino hacia su consecución. Cuanto de esencial debe tratarse en los problemas sociales lo contiene el libro de Fellermeier. Su gran mérito radica en la exactitud de la exposición. Sociología católica equivale a sociología verdadera. No puede haber soluciones exactas, si se carece de principios verdaderos. Los grandes problemas de la comunidad tienen arreglo sólo cuando el principio de solución deja de pertenecer a una escuela.

Nada mejor que la visión equilibrada que el autor traza en su obra para comprender las desviaciones perniciosas de las tendencias no inspiradas en los rectos principios éticos y cristianos.

La orientación a diversos problemas es de gran valor, por eso, el Compendio no es trabajo frío, de principios. Fellermeier da vida a las directrices cristianas fijándolas un rumbo ortodoxo, sumamente comprensible y transparente.

Sólo con esa visión transcendente de la vida del hombre, pueden alumbrarse soluciones exactas. Fellermeier nos dice que el gran problema del hombre tiene principios inalterables y transcendentes y que, en la medida en que éstos sean respetados, abundarán las soluciones justas.

Los horizontes que abre el trabajo son formidables. Sus tres partes comprenden, como el título indica, toda la sociología católica. Un tratado así es imprescindible a todo apóstol de la verdad como fuente segura en sus empresas sociales.

En resumen, un libro completo, donde la extensión de los tratados no impide la exposición sustanciosa, breve, clara y sobre todo: verdadera.

Fr. L. R.

Comunicación de bienes en el A. Testamento. (Colección Mundo Mejor, 52). 11 x 18. 354 págs. 50 pts. *Comunicación cristiana de bienes en el N. Testamento.* (Colección Mundo Mejor, 34) Madrid, Euramérica, 1959. 11 x 18 234 págs.

Pocas veces se presenta al público volúmenes tan interesantes como éstos.

En una época de egoismo atroz, se hace necesaria una revisión de valores para tornar a su cauce el desbordamiento de injusticias y odio.

Nada mejor que la palabra de Dios para conseguir fin tan urgente e imprescindible.

Pero la palabra de Dios sin anejos que la hagan menos fácil de entender, es decir, seleccionada para dar luz en estos problemas concretos de justicia y caridad.

Porque se olvida la Sagrada Escritura, nacen los grandes conflictos: porque se desconoce la verdad, brota la injusticia y se extingue el amor.

Es la misión de estos magníficos libros: recoger de propósito cuanto la Sagrada Escritura refiera a la justicia y a la caridad, Justipreciarlas y demostrar que nuestra sociedad va a la deriva porque una vez más se olvidó de la palabra de Dios.

Trabajo sistematizado. Colección homogénea de textos. Epígrafes concisos pero de una verosimilitud y aciertos únicos, las obras presentan el repertorio exquisito de verdades reveladas que ningún cristiano debe ignorar.

La selección es magnífica. Además, notas precisas —muy pocas— aclaran algún punto dudoso u orientan en la interpretación. No falta nada.

El rico encontrará la norma de su conducta; el origen de sus riquezas: el fin de las mismas. El necesitado: la solución a sus necesidades y el modo exacto de suplicar ayuda. El contenido dará mucha luz a las inteligencias y nacerán los sentimientos de fraternidad. Estos libros de Euramérica son una llamada a la conciencia de todos los hombres.

Nadie se dé por no aludido. Es imposible ignorar tanta verdad. Los hombres, uno a uno, son responsables. Ellos hacen que la virtud cunda o sea común la injusticia y el odio. Por eso se recomiendan a los gobernantes y a los gobernados; a quienes poseen y a los que carecen.

La solución de todos los problemas está en obedecer a la palabra de Dios. Que nadie la ignore es el propósito de Caritas y lo ha conseguido, al menos en lo que a su responsabilidad respecta. Dios quiera que gracias a estos libros no se nos repita a los hombres de nuestro tiempo: «Estáis haciendo que el pueblo de Yavé se aparte de El» Isma. 2. 24.

Fr. L. R.

JOHANNES MESSNER. *El bien común, fin y tarea de la sociedad.* (Colección Bien Común, 9). Traduc. de VIKTOR ANTOLIN. Madrid, Euramérica, 1959. 11 x 17. 202 págs. 30 pts.

La naturaleza social del hombre, bien delimitada en la primera parte de la obra, sirve para puntualizar con exactitud el fin y tarea de la sociedad: el bien común.

Son muy claras las ideas de Messner. El trabajo abarca y profundiza los aspectos diversos que el problema sugiere. Desde la naturaleza hasta su distinción específica pasando por causas, fectos, dimensiones, etc. etc. del bien común.

Partiendo de la tendencia elemental a la unión social, característica de la naturaleza humana, la obra hace ver cómo brota en el hombre la necesidad de buscarse un complemento; la razón impulsa a un orden que realice el fin de tal complemento y ese fin no es otro que el bien común, es decir, hacer posible la realización de los fines existenciales y con ello, la realización de la existencia para todos en el modo más perfecto que cada individuo puede conseguir.

El hombre es el contenido esencial de la sociedad; la sociedad está caracterizada por los fines existenciales del hombre. En consecuencia, la sociedad es una unidad de orden; unidad por su fin intrínseco y por la coordinación de sus partes.

En una obra tan bien lograda, concienzuda y exacta sólo nos parece atrevido lo referente a la responsabilidad colectiva. Claro que bien leída, en seguida se advierte que es una manera de denominar un error de la comunidad, pues Messner admite que esas personas pueden ser castigadas individualmente como responsables, pese a la colectividad de su yerro.

Frente al error individualista y colectivista se nos pronorciona un concepto exacto del bien común. Su tarea es buscar las condiciones que hagan posible la convivencia y a la vez garantizar a sus miembros los fines que por ellos mismos no lograrían conseguir con tanta perfección.

El motor del bien común es el individuo. El fin del bien común es devolver mejorados, a través de la sociedad, los bienes que fueron rectamente ordenados para conseguir que el hombre sienta y forme mejor su personalidad.

Un verdadero acierto en la exposición de problemas. Definitivas las censuras al individualismo y colectivismo. Fácil de leer, y desde luego: segura.

P. L.

F. M. PALMES, S. I., *¿Cómo informar sobre la personalidad propia y ajena? Cuestionario psicográfico para trazar la ficha personal.* Barcelona: Subirana, 1958. 152 págs.

La obra se divide en dos partes, la primera de índole teórica y la segunda práctica. La más importante es la segunda (pp. 83-141), que contiene una larga serie de cuestionarios sumamente detallados para descubrir todas las posibles facetas de una personalidad acerca de la cual es preciso informar. Estos cuestionarios se fijan en cada una de las facultades del hombre, con el fin de que el informante adquiera la mayor amplitud posible de datos. Es de estimar no sólo el considerable número de puntos de vista que el cuestionario ofrece, sino también la facilidad que da para interpretar los mil detalles de la vida de cada sujeto, imposibles de colocar en ninguna ficha concebida teóricamente y con destino a toda clase de personas.

Una obra que puede prestar muy buenos servicios.

P.

A. M. PERREAULT, O. P., *Les échelles de mesure en psychologie de la sensation*. Roma, 1957; 24'50 x 16'50. 84 págs.

La presente publicación comprende tres artículos publicados en la Revista *Angelicum* (t. XXXIV, 1957), correspondientes a otros tantos capítulos de la tesis presentada *ad lauream* en la Universidad de Montreal. Son un estudio teórico de la naturaleza y las leyes de la medida matemática (cap. I) y su aplicación en psicofísica (caps. II-III). ¿Es posible una medida exacta, matemática, de las sensaciones? ¿Cómo construir las escalas para las distintas sensaciones? El autor estudia las dificultades y resuelve las objeciones en conformidad con las más recientes técnicas experimentales; analiza las distintas escalas propuestas, y considera las principales sensaciones, tanto simples como complejas, para las que ya existen escalas de medida, llegando a esta conclusión: es posible su medición con notable exactitud, dado el aspecto cuantitativo de la sensación, e incluso por el aspecto cualitativo que puede ser considerado como *quantitas virtutis*.

Fr. Generoso Gutiérrez, O. P.

ZAVALLONI, ROBERTO OFM., *Educación y personalidad*. Traducción por ARROYO MILLAN, S. I., Madrid, Ed. Razón y Fe, 1958. 20 x 14. 208 págs. 45 pts.

El autor desarrolla un trabajo que, principalmente para España, lo juzgamos de gran utilidad. Intenta fundar el problema de la educación en los datos obtenidos por las últimas investigaciones de la psicología profunda. La persona, con su capacidad de autodeterminación, debe ser el centro de toda labor pedagógica. El educador como el psiquiatra deben comprender al sujeto, sus conflictos interiores, sus luchas con el ambiente y su capacidad personal para rectificar aquellas determinaciones polares que le sumergen en los conflictos, en orden a poder integrar en la personalidad todas las relaciones posibles. Estos principios los aplica el autor a la orientación primordial y única de la pedagogía. También nos presenta un ejemplo de educación personalista y comprensiva centrada en el sujeto, analizando la espiritualidad franciscana y la persona del Santo de Asís. Es, pues, un tratado que intenta formar hombres libres y conscientes de sus obras.

En puntos particulares caben discusiones, por ejemplo, en la noción psicológico-profunda de la personalidad, en la explicación de los motivos, en el valor de la diagnosis para la educación..., pero en sus líneas generales, es una obra moderna, confirmada por los datos positivos y negativos de las investigaciones psicoanalíticas.

Fr. E. Martínez O. P.

JOSE ESCOLAR GARCIA, *El cartesianismo encefálico humano*. Madrid, C. S. I. C., 1956. 24 x 16'5. 97 págs.

La clínica neuroquirúrgica plantea problemas cada día más urgentes, cuya solución requiere colaboraciones muy variadas. La instancia anatómica era inevitable, sobre todo al hallarse favorecida por las modernas técnicas para el estudio de las conexiones nerviosas.

En esta línea neuroanatómica se colocan diversos trabajos experimentales de Escolar, orientados, en esta obra, hacia un cartesianismo encefálico humano, en que se aplican las coordenadas cartesianas al estudio de las estructuras encefálicas en el caso humano.

Como el punto difícil para el trazado de esos ejes cartesianos lo constituyen las numerosas variedades craneoencefálicas de cada individuo, era preciso señalar la región que ofreciese las mínimas variaciones. Una serie de trabajos concretos dio como resultado que las variaciones faciales son más manifiestas que las craneales y que las variaciones en la bóveda son más intensas que en la base del cráneo.

Esto determinó a Escolar a desechar las referencias faciales, y a elegir la parte craneal, trazando así su sistema coordenado: el eje transversal continúa siendo el eje biauricular, pero el eje sagital no es facial sino basilar, a partir del punto llamado metópico.

Logra así un patrón anatómico general de estructuras encefálicas mediante cortes microtómicos, normales al eje sagital y de situación precisa respecto al punto cero del sistema. Para evitar posibles errores, debidos a la serie de manipulaciones fijadoras y sobre todo del montaje, utiliza también un patrón radiográfico; combinando ambos métodos, puede establecerse entre ellos un control recíproco, sin perder cada uno sus características especiales. Además, el patrón radiográfico permite adaptar las estructuras anatómicas generales del encéfalo humano a un patrón individual.

Las formas y estructuras encefálicas aparecen conexionadas de acuerdo con el sistema «facilitador-supresor» de las escuelas neurológicas norteamericanas, accesible a la cartesianización.

Estudio esmerado, que se ha hecho acreedor al «Premio Ramón y Cajal 1953» e índice de la seriedad científica del Departamento Anatómico de Granada.

Fr. D. Ordóñez, O. P.

J. Bujanda, S. I., *¿Qué eres? ¿Por qué y para qué estás en el mundo?* Madrid, FAX, 1959. 356 págs. 53 y 71 ptas.

En esta obra el P. Bujanda hace un estudio del hombre en sus elementos constitutivos, en su origen y en su destino. Es fundamentalmente una antropología reducida a sus puntos centrales y conectada, sobre todo al tratar del origen y destino del hombre, con otros temas relativos a la creación en general. Así, por ejemplo, hay espacio para el estudio de la creación en sí, de su libertad por parte de Dios, de su temporalidad, del fin de todas las criaturas.

Sin duda el tema de mayor actualidad es el relativo al origen del hombre (pp. 93-142). El P. Bujanda, como ya había hecho en alguna otra ocasión, se mantiene en una actitud sumamente reservada por no decir claramente contraria al transformismo en sus aplicaciones al origen del cuerpo humano.

Es, en conjunto, una obra de divulgación sobre estos importantes temas, escrita con agilidad de estilo y con extraordinaria claridad de pensamiento.

P.

III.—VARIA

SANTA TERESA DE JESUS. *Obras Completas*. T. III: *Epistolario, memoriales y dichos*. Edición de los PP. EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D., y OTGER STEGGINK, O. C. Madrid, BAC, 1959. 13 x 20. 123-1.041 págs. 125 ptas.

Con este volumen se da fin a las obras de Santa Teresa y a la mejor edición que poseemos hasta la fecha del epistolario de la santa. Con una labor ímproba los dos padres encargados de la presente edición han vuelto a revisar todos los autógrafos existentes de la Santa, cuando existen, o han puesto su empeño en reconstruír lo mejor posible el original, cuando existen varias copias. Cuando existen los autógrafos, éstos han sido transcritos con verdadera minuciosidad, señalando por medio de rayas verticales en el texto la distinción de líneas y páginas en el original. El método adaptado para la enumeración seguida: por medio de una sigla especial, en cada carta se nos da el año, mes y hasta decena del mes en que fue compuesta. De este modo el orden no habrá de alterarse en caso de que se encuentren nuevas cartas, o las conocidas sean cambiadas de fecha por ulteriores investigaciones. El criterio de la fecha de su redacción es el que determina su orden, poniéndose en sección aparte aquéllas cuya fecha no ha podido ser determinada hasta ahora.

Para que el lector tenga una comprensión exacta de la carta, motivada siempre por circunstancias singulares, se nos da la biografía de las personas a quienes van dirigidas o se explican las circunstancias que la determinaron. Acertadamente, toda esta ambientación de la carta ha quedado fuera de texto. Al final del libro se nos da un amplio Registro biográfico y geográfico para que el lector del epistolario de Sta. Teresa pueda llegar al verdadero sentido de sus frases y palabras, que en las cartas alcanzan un sentido especial según los lazos que nos unen con sus destinatarios. Con este mismo fin precede a las cartas una especie de anales de su vida que anotan con exactitud y brevedad lacónica todos los pasos de la fundadora. Completan los escritos de la Santa una sección de Memoriales, que llevan su nombre; Cartas por ella recibidas y a las que alude alguna vez y, finalmente, una curiosa sección de Dichos de la Santa, recogidos por testigos directos y recopilados con mucho esfuerzo para la presente edición.

Las cartas de Santa Teresa no necesitan presentación. Es un elemento único para conocer su alma diáfana. En ellas no hay nada ordinario ni bajo; los asuntos más triviales de la vida son transformados mágicamente por su inteligencia clarividente y su buen sentido de las cosas.

Comparando la presente edición con las que poseíamos, la estimamos muy superior a ellas. El rigor científico es total. Admira la dignidad con que sus editores se mantienen en todo momento: en todo el texto no hay ni una palabra de censura ni crítica amarga.

P. A. Osuna O. P.

ROGER BARON. *Regards catholiques sur l' Inde*. Tournai, Desclée, 1959. 11'5 x 17'5. 69 págs.

Se recogen en estas pequeñas páginas una serie de artículos publicados en France Catholique como homenaje al gran ermitaño Jules Monchanin. Hace unos veinte años este sacerdote y filósofo dejaba su país para ponerse al servicio de las misiones en la India. Después de once años de apostolado y de un estudio intenso de la historia y filosofía hindúes llegó a la conclusión de que el mejor modo que tenía de cristianizar la India era fundar un monasterio cristiano que exteriormente se asemejase a los monasterios hindúes. Y, junto con un benedictino, funda el nuevo Ashram benedictino indio. El reglamento de su vida y de sus costumbres son las mismas que la de los monjes de aquel país: se visten como ellos, comen sus mismas cosas, en su refectorio no hay ni sillas ni mesas...

Sabemos algo de lo que la India piensa del Occidente... Poco de lo que piensa de la Iglesia católica. Pero uno se teme que sus conceptos respecto a estas dos realidades sean muy afines. Un misionero no puede desconocer que la India tiene su mística; su religión y su civilización, mucho más antiguas que las de Occidente. Con estas cosas es con las que quiere ponernos en contacto el presente libro.

P. A. Osuna

P. EMILE-ALPHONSE LANGLAIS, O. P., *Le Père Maître des novices et des frères étudiants dans l' Ordre des Frères-Prêcheurs*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1959. 15 x 23. 368 págs 30 NF.

Una magnífica obra que se presenta con la recomendación explícita de dos maestros generales de la Orden Dominicana y de un capítulo general de la misma. Su autor era el religioso más apropiado para hablar del tema, pues ha desempeñado los cargos de maestro de estudiantes y novicios durante muchos años y hasta hace poco era Director de la Escuela Central de Roma, que la Orden tiene establecida allí para formar maestros de novicios y de estudiantes, cargo que ha debido abandonar por su avanzada edad. En la plenitud de sus años y de su magisterio nos ha dado esta bella obra, fruto de un contacto directo con aquéllos que formaba para tales cargos.

Es una obra de un equilibrio y un sentido religioso dificilmente superable. La primera parte está dedicada a determinar el carácter propio de la Orden Dominicana por un estudio directo de sus Constituciones y de su historia. Vienen después unas páginas sobre el magisterio del Padre Maestro: su dependencia de Cristo y de toda la Iglesia, de Sto. Domingo y de toda la Orden; un ministerio bajo el patrocinio de la Virgen; en fin, un ministerio sacerdotal, paternal y maternal. En el estudio posterior de la formación del discípulo no se omite nada que sea de interés para un verdadero P. Maestro: desde la formación física y síquica del discípulo hasta la formación de sus virtudes sobrenaturales. El cuerpo es un instrumento que el joven debe formar para sacarle el mayor rendimiento; un P. Maestro debe estar atento a cualquier desequilibrio fisiológico o síquico que se note

en su educando. Pero también hay que desarrollar la formación de la inteligencia, de la voluntad, del juicio personal, de las convicciones propias, hay que educar el corazón... Observaciones atinadísimas, que reflejan una gran comprensión y amor de la juventud. Pero al mismo tiempo se insiste en que la educación es una obra de dos seres, en la que el discípulo debe colaborar positivamente y el P. Maestro debe ser una ayuda y aliento constantes. También se insiste mucho en la necesidad de vivir la consagración a Dios y educar al novicio para un gran amor al estudio y a las almas, que serán después sus preocupaciones fundamentales. La vida regular, las observaciones monásticas... todo tiene su puesto en la educación del joven religioso.

Se trata después de las virtudes necesarias al P. Maestro y del reglamento especial de la vida de los estudiantados. Entre las virtudes necesarias al verdadero formador se dedica el mayor número de páginas a la virtud de la prudencia.

El libro acaba con el discurso de Pío XII al Congreso de los Estados de Perfección y con la Constitución Apostólica «Sedes Sapientiae». Toda la obra es de un interés muy vivo para todo formador dentro de la Orden Dominicana, y está presentada muy cuidadosamente, por la Editorial Desclée.

P. A. Osuna

San Antonio Maria Claret. *Escritos autobiográficos y espirituales.* Madrid. BAC, 1959. 961 págs. 105 pts.

En esta obra, preparada por una comisión de PP. Claretianos, se recoge todo aquello que pudiera manifestarnos el alma gigantesca del gran apóstol del siglo pasado, llamado por Pío XI el «verdadero precursor de la Acción Católica». La historia del catolicismo en nuestra patria durante el siglo pasado no puede prescindir de esta figura. La presente obra se esfuerza en ponernos en contacto con él por medio de sus recuerdos personales, escritos bajo el imperativo de su confesor, y de todo aquello que entre sus escritos más pudiera acercarnos a su alma apostólica y mística a un mismo tiempo. La lectura de su Autobiografía es quizá la parte del libro que más atrae. El Santo nos narra su vida con la misma sencillez y llaneza que si se tratase de una tercera persona y sólo se detiene en la descripción de sus glorias cuando ello puede redundar en provecho espiritual o apostólico para sus hijos; la parte activa que desempeñó en muchos acontecimientos políticos de su tiempo parecen no inmutarle, obsesionado sólo por su afán apostólico. La lectura de esta Autobiografía tiene todo el encanto de la espontaneidad y las enseñanzas de quien ve iluminados los más pequeños acontecimientos de la vida ordinaria por el resplandor de la Providencia.

Para dar una semblanza completa de la personalidad de S. Antonio M. Claret el presente volumen comprende tres estudios de gran valor: una narración escrupulosamente cronológica de su vida; un estudio sobre la misión del Santo y un tercero sobre su espiritualidad. En lo restante del libro se recogen otros documentos que completan su Autobiografía —acabada en 1865—: sus Notas espirituales y Propósitos. Finalmente se ha

hecho una selección de sus innumerables libros y opúsculos, así como de su epistolario. La lectura de este bello volumen deja el convencimiento de que hemos estado en contacto con la fisonomía auténtica de este santo. Los padres encargados de prepararlo han sabido escoger todo lo que pudiera servir a este fin.

J. H.

DOM CHEVALLIER, *Saint Jean de la Croix, docteur des âmes*. París, Aubier. 1959. 622 págs. 9'90 NF.

El título de estas páginas rebasa con mucho su contenido. Se trata de una sencilla exposición de algunos puntos de la doctrina mística de San Juan de la Cruz, sin intentar una visión de conjunto del sistema del Místico Doctor.

La obrita se divide en tres capítulos o temas de estudio, de los que el segundo es el principal. En él se traza la ascensión del alma a Dios, examinando sus cuatro actitudes fundamentales según la doctrina del sublime místico español.

S. F. C.

GEORGES CHEVROT, *En lo secreto*. (Colección «Patmos») Madrid, Rialp, 1960. 284 págs.

He aquí un libro que llamará poderosamente la atención de los espíritus selectos. Con una claridad meridiana y un profundo sentido de lo divino —que contrasta con el naturalismo moderno que lo invade todo, incluso el campo mismo de la espiritualidad— el ilustre autor comenta desde distintos puntos de vista la cláusula evangélica del sermón de la Montaña *en lo secreto* (Mt. 6, 2-18), con la que Cristo nos enseña a buscar exclusivamente a Dios en todo cuanto hacemos, sin tener para nada en cuenta el parecer de los hombres ni movernos jamás a obrar por criterios puramente humanos. La exposición de esta idea central es admirable. Es un librito de oro, que sería gran lástima pasase desapercibido de los lectores como si se tratase de un volumen más de la colección Patmos. Es —nos parece— uno de los mejores aparecidos en la ya famosa colección.

A propósito de esto, nos atrevemos a rogar a la dirección de Patmos que sea cada vez más exigente en la traducción de libros extranjeros. A fuerza de críticos imparciales hemos de reconocer que se han infiltrado en la colección algunos títulos extranjeros que no merecían los honores de la traducción. Habiendo, como los hay, libros excelentes como el que estamos reseñando, es lástima que se nos dé de vez en cuando mercancía mucho menos valiosa. Libros como *En lo secreto* honrarán al autor, al traductor y a la colección donde aparecen. Ese es el camino.

Fr. Antonio Royo Marín, O. P.

Textos de espiritualidad oriental. (Colección Patmos) Madrid, Rialp, 1960. 224 págs.

Como indica su título, se trata de una serie de textos de espiritualidad oriental seleccionados cuidadosamente de la colección *Filocalia* por el P. Matías Dietz. Casi todos ellos se refieren a la oración, sus grados y formas etc. Sus autores son Macario el Grande, Evagrio Póntico, Diadoco de Fótica, Marco el Ermitaño, Barsanufio, Isaac de Nínive Juan Clímaco, Hesiquio, Nicetas, Nicéforo el Solitario, el Pseudo Simeón, Gregorio el Sinaíta, Theolepto de Filadelfia y Gregorio de Tesalónica.

La obrita es interesante y representa un esbozo de la milenaria historia del ascetismo y de la lucha teológico-mística de la Iglesia oriental.

Fr. A. Royo Marín, O. P.

Gioacchino Pecci, (S. S. León XIII): *La práctica de la humildad.* (Colección Neblí) Madrid, Rialp, 1960. 122 págs

El inmortal Pontífice León XIII, siendo todavía Obispo de Perugia, ofreció a sus sacerdotes esta obrita que bien pudiera calificarse de «breviario de la humildad». Sin seguir un orden rigurosamente científico o didáctico, contiene una serie de consejos prácticos sobre la humildad de los que se pueden aprovechar todos los cristianos, especialmente los sacerdotes. Como advierte José María Desantes en su erudita presentación, se trata de «un guión de cómo se debe vivir para conseguir la virtud de la humildad».

Fr. A. Royo Marín, O. P.

Louis Lallemant, *Doctrine Spirituelle.* (Coll. Christus, 3) Bruges, Editions Desclée de Bouwer, 1959. 407 págs 120 fr. b.

La nueva edición de la «Doctrine Spirituelle» de Louis Lallemant, publicada por la Desclée de Brouwer, es un libro precioso, de lo mejor que ha producido la escuela ignaciana en teología espiritual. No es menester leer muchas páginas para convencerse de ello, y de que, si es verdad que el P. Lallemant expuso su doctrina allá por los años de 1628-1631, no obstante supo sobrepasar el horizonte temporal suyo y dejarnos un tesoro espiritual de valor eterno. Quizás hayan sido las circunstancias externas las que le orientasen en una determinada dirección. Pero lo que es indudable es que su doctrina sigue siendo joven, porque es eterna. Y así vemos que él soluciona problemas, que tenemos planteados hoy, en el sentido mismo en que tenemos que solucionarlos nosotros. Para él la más alta cumbre de la perfección consiste en el celo por las almas, exactamente en el apostolado. Pero no en un apostolado cualquiera sino el apostolado que brota de la más auténtica santidad. En la página 101 leemos estas palabras, que parecen escritas para nosotros, que tanta importancia damos a la actividad, que está bien, pero que no es, ni mucho menos, lo más importante: Hay quienes creen hacer una gran labor de apostolado porque hacen sermones fuertes, bien compuestos, bien preparados, bien predicados. Cierto que re-

cibirán las felicitaciones de la gente, pero se equivocan. Porque los medios en que se apoyan no son precisamente los que Dios utiliza, cuando quiere hacer grandes cosas. Es necesaria la cruz para alcanzar la salvación del mundo. Dios, a quienes quiere hacer grandes apóstoles, les da sufrimiento. Así a los Apóstoles, a San Francisco Javier y San Ignacio, San Vicente Ferrer y Sto. Domingo.

Más adelante (p. 208) añadirá: La acción en comparación con la oración se reduce a casi nada. Y en la página 250 encontramos: No deberíamos aplicarnos al celo exterior, a no ser a manera de diversión. Y hasta llega el P. Lallemant a darnos una proporción matemática para hacernos como intuír esa verdad: Con contemplación se hará más en un mes, que en diez años sin ella.

El libro tiene un público directo, concreto: el jesuíta, ya sacerdote, en su tercer año de noviciado. Sin embargo, a pesar de todo, el libro es extraordinariamente aprovechable por todo sacerdote, que quiera llegar a ser un eficáz apóstol del buen Dios.

R. C.

AMADÉE BRUNOT, S. C. J., *El genio literario de San Pablo.* (Biblioteca de Estudios bíblicos, 2). Versión española de ENRIQUE BOADA, Madrid, Taurus, 1959, 293 págs.

Este libro de Brunot, muy bien presentado por cierto, es el segundo de una serie que la Editorial Taurus publica con el fin de estimular el movimiento bíblico en España. Este libro trata, según el clásico esquema de Inteligencia, Voluntad, Sensibilidad e Imaginación, sobre la sicología de San Pablo. Nos atrevemos a afirmar que el retrato sicológico del gran Apóstol es excelente. Y porque el espíritu de San Pablo primaria y principalmente se reflejó en sus cartas, es a ellas donde tenemos que acudir, si de verdad queremos llegar a alcanzarlo. Esto es lo que ha hecho el escritor. Cierto que las cartas paulinas estudiadas desde el punto de vista sicológico nos meten dentro de su espíritu, pero esto no es lo mismo que encontrar el genio literario de San Pablo. Con ello queremos decir que no ha sido la obra literaria de San Pablo el objeto propio del estudio del autor, sino más bien el material que le ha servido para conseguir el retrato del alma y sentimientos del Apóstol de los Gentiles. Por supuesto que el autor tiene pleno derecho a ello. Pero entonces debiera haber dado a su libro un título que expresara esto. Y esto es lo que no ha hecho el autor. Por otra parte el autor estudia algunas técnicas literarias, como son estilo y ritmo (pp. 241-250) bastante detenidamente, mientras que otras, como son las paronomasias, los climax, los oxymoron y los quiasmos (p. 281), las estudia algo así como de pasada. Algo más de atención presta el autor a las antítesis (pp. 33-50). Esto último se trata fundamentalmente con motivo de la visión camino de Damasco. A la luz de Cristo no caben más posiciones que la de «en pro» o «en contra» de El. Pero es que además este procedimiento antitético en San Pablo es fruto también de su carácter de oriental y de la educación recibida por él en la escuela de Gamaliel. Creemos que el autor exagera. Quizás sea más exacto decir que no acierta del todo. Porque San Pablo fue ante todo un espíritu semítico, influenciado grandemente por el

Antiguo Testamento, y educado en la escuela de Gamaliel. De ahí las antítesis. No creemos que fuese la visión de Damasco la que produjese ese cambio o evolución sicológica de San Pablo, sino algo así como una inyección de conceptos nuevos. Muy interesantes son los esquemas que el autor nos proporciona de las cartas de San Pablo. Son una gran ayuda para seguir las grandes líneas de las mismas sin perdernos en contradicciones aparentes. En definitiva, el autor nos ha proporcionado un hermoso libro, que llama la atención. Más bien es un libro destinado para un público cultivado intelectualmente que para especialistas. El libro de Brunot tiene valores para todos. Es muy de notar, y es una pena el gran número de erratas de imprenta. Porque es que además de las inevitables faltas corrientes nos encontramos con algunas como éstas: pág. 25, abreviación de Schweitzer; pág. 91, *aedifitabo* (en un texto cursivo); pág. 260, ítsmicos. También en las notas hay faltas frecuentes. Compárese el libro de Schweitzer pág. 20, n. 5; pág. 25, n. 18; pág. 47, n. 54. Además, en las n. 4, pág. 132 (P. L., ¿pero dónde?), y en n. 27, pág. 145 y n. 23, pág 273. Apuntamos estas faltas como muestra de una lectura detenida de un libro muy interesante.

Fr. A. Pons, O. P.

Oda Schneider, *Centinelas en la noche*. Traduc. del P. Alfonso M.ª de Sta. Teresa. Madrid, Studium, 1959. 11'5 x 19'5. 118 págs. 30 ptas.

Oda Schneider, carmelita austríaca nos da en estas breves páginas un comentario sencillo y lleno de un sano misticismo sobre la Liturgia de Adviento. Su estilo es de una gran transparencia y vivacidad, resultando así su lectura grata y edificante. Es evidente que esta insigne carmelita escribe después de meditar sobre los misterios, pues sus ideas parecen una verdadera continuación de los párrafos evangélicos por su estilo directo y la intimidad de sus enseñanzas.

V. J.

Luis M. Martínez. *Almas próceres*. Madrid, Studium, 1958. 14 x 20. 130 págs. 30 pts.

Las obras de Mons. Martínez, arzobispo primado de Méjico, van siendo muy conocidas por el público español, que ve en ellas enseñanzas muy relevantes y una exposición clara y ágil. Su doctrina es siempre profundamente teológica y, al mismo tiempo, llena de interés para el hombre moderno por las pinceladas actuales que sabe darle.

En la obra presente se recogen ocho biografías, llenas de interés, en las que se ha prescindido de lo anecdótico y lo legendario para darnos una semblanza del auténtico espíritu de cada santo y de su mensaje particular, pues es evidente que todos los santos, siguiendo unánimemente los caminos de Cristo, han modelado no obstante dentro de su ser algún aspecto peculiar, que constituye su verdadero testamento espiritual.

V. J.

JUAN CAPRILE. *La oración mental, ¿cómo se hace?* Traduc. del P. FRANCISCO APARICIO s. I. Madrid, Studium, 1958. 14'5 x 19'5. 208 págs. 36 pts.

Un libro que con una sana doctrina espiritual, recogida de los principales autores ascéticos, aunque predominantemente jesuítas, enseña a todos los cristianos el aprendizaje de esta obra, que tan fácil resulta a los aventajados pero tan llena de dificultades a quien comienza por encontrarse en una gran frialdad y sequedad.

Un mérito grande de la obra es no deternerse en un mero formulario para la oración sino abrir el camino hacia las vías superiores de la contemplación y la unión con Dios.

V. J.

CESAR VACA, O. S. A., *Haz meditación.* 3.ª edición, Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 1958. 11'5 x 16'5. 292 págs. 45 pts. *Carne y Espíritu.* Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 1959. 11 x 16'5. 359 págs. 60 pts.

La colección «Llamada de Dios» de las Ediciones Religión y Cultura viene publicando una serie de libritos de contenido espiritual con una orientación agustiniana en su concepción y en su desarrollo. Los dos libros que reseñamos son los números 7 y 10 de dicha colección.

El primero, *Haz meditación,* tiene dos partes. En la primera parte teórica muy breve, el A. señala los bienes que nos proporciona la meditación y hace unas observaciones sobre el método. Hace hincapié sobre el método de San Sulpicio, que le parece el más completo y adecuado. La segunda parte consta de treinta y seis temas meditables, donde, con un cierto orden, se tocan los temas más dispares. De valor muy desigual, por su materia y por su utilidad para la meditación, todos tienen no obstante un fin eminentemente práctico, tratando de sacar consecuencias para la vida diaria.

En *Carne y Espíritu* trata el A. de analizar al hombre en planos jerárquicos, desde lo ínfimo —la carne, límite con lo animal—, hasta lo supremo —el espíritu—, donde se hallan «las supremas posibilidades de endiosamiento y de unión con lo sobrenatural». Claro que esto, expuesto con todo rigor, exigiría todo un tratado de filosofía del hombre, y lo que el autor ha pretendido hacer es un tratado de ascética. No obstante, porque la ascética exige este conocimiento filosófico, en todo el libro late la filosofía del hombre integral, expuesta al alcance de todas las inteligencias. El núcleo del libro gira alrededor de esta frase d eSan Agustín: «Quid anima in corpore valeat, quid in seipsa, quid apud Deum». Se trata por consiguiente de un tratado de espiritualidad que empieza, no desde lo cristiano, sino desde el hombre, desde la carne hasta el espíritu, con todas sus interferencias y relaciones. El análisis no llega hasta el final del esquema de San Agustín: animatio, sensus, ars, virtus, tranquillitas, ingressio, contemplatio. El A. analiza por ahora solamente los tres primeros momentos.

HILDEGARD WAACH, *San Juan de la Cruz.* (Colección «Patmos») Madrid Rialp. 1960. 432 págs.

Un nuevo volumen de la espléndida colección «Patmos» dedicado enteramente a San Juan de la Cruz.

Después de una breve introducción para poner de manifiesto la palpitante actualidad del mensaje de San Juan de la Cruz en esta época dominada por una actividad absorbente, divide la autora de estas páginas su obra en dos partes, dedicadas respectivamente a la vida y doctrina del gran místico español.

En la primera parte traza un cuadro muy bello de la vida del santo, estudiando, sobre todo, las etapas de su ascensión hasta las cumbres de la mística.

La segunda parte va subdividida en cuatro artículos con arreglo a los siguientes títulos: requisitos para la inteligencia de la doctrina de San Juan de la Cruz; verdades fundamentales; la ascensión del alma hacia Dios, y gracias místicas especiales. La autora no se limita a recoger los textos del santo, sino que los analiza e interpreta con gran acierto y originalidad. Es una de las mejores interpretaciones que conocemos del sublime místico carmelita, que tiene, además, la ventaja de un estilo nítido y transparente que hace agradabilísima la lectura.

Valdría la pena de que «Patmos» nos ofreciera las interpretaciones de Santa Teresa, San Francisco de Sales y Santa Juana de Chantal que la autora tiene publicadas en alemán. Si está tan acertada como en esta interpretación de San Juan de la Cruz, merecen ampliamente los honores de la traducción a nuestro idioma.

Fr. A. Royo Marín, O. P.

AUBRY, RICHOMME. *El Espíritu Santo y nuestra vida espiritual.* (Coll. Ascesis). Madrid, Sociedad de Educación «Atenas», 1959. 14 x 20. 192 págs. 40 pts.

En unas páginas sencillas y de gran claridad para cualquier cristiano se exponen en este libro los muchos valores espirituales entrañados en la Persona de la Stsma. Trinidad que procede por vía de amor y es, a su vez, a quien se apropia todo el proceso del amor de las criaturas hacia su término. Urge, por consiguiente, abrir a las almas los misterios de vida encerrados en el E. Santo, como lo han intentado hacer casi todos los místicos. Pero esta devoción tiene que ir bien encauzada desde el principio sobre vías teológicas. El presente libro ha fundado todas sus afirmaciones en datos ciertos de la Teología y ha sabido sacar todo el jugo posible a los datos escriturarios sobre el E. Santo.

Una primera parte está dedicada a centrar la espiritualidad del E. Santo en los datos de la teología. Se encuentra en ella la explicación de la presencia del E. Santo en la Iglesia y en el alma. Sin embargo hubiéramos deseado ver más ampliamente tratada la presencia de inhabitación.

La segunda parte está constituida por un comentario lleno de unción al precioso himno de la Liturgia «Ven, Espíritu Santo...». Y finalmente se da un comentario espiritual a cada uno de sus dones.

H. L.

HERNAN BENITEZ, PBRO. *¿Pueden los novios ser castos?* (Coll. Luz y guía) 3.ª ed. Madrid, Sociedad de Educación «Atenas», 1960. 14 x 20. 208 págs. 40 pts.

Es importante que en nuestros tiempos haya quien salga en defensa de los derechos morales contra tanta literatura liberal en el tema del noviazgo y sobre todo contra tantas personas que se permiten defender entre sus amistades posiciones inmorales en este sentido. Y ya que quienes debieran dar la verdadera educación en este aspecto la suelen descuidar con frecuencia al menos es aconsejable que los jóvenes tengan buenos libros a mano con certeza de que sus puntos de vista son verdaderamente cristianos. La presente obra da una visión cristiana del noviazgo y es, además, de lectutura sencilla y grata si no fuera por los muchos «argentinismos» de que está llena y las frecuentes faltas de imprenta.

H. L.

COURTOIS, MICHEL, MONNIER, RICHOMME, GASQUE. *Rutas de Espiritualidad. 2.ª serie.* (Coll. Ascesis). Madrid, Sociedad de Educación «Atenas», 1959. 14 x 20. 238 págs. 50 pts.

En el presente libro se han recogido unos cuantos trabajos de autores franceses sobre temas de espiritualidad de alta calidad teológica y moral. No dudamos en recomendar estas sabrosas páginas como lectura espiritual. El trabajo de Courtois y el de Monnier sobre La Oración son de un relevante interés. La obra está muy bien presentada y lo espacioso de su tipografía invita a la lectura de estos interesantes artículos de espiritualidad.

J. G.

CHARLES MASSABSKI O. S. B. *El sacramento del amor.* (Colección Matrimonio y Hogar, 4). Madrid, Euramérica, 1959. 11 x 18. 180 págs. 45 pts.

Frente a tanta literatura innoble y desorientadora sobre el matrimonio, esta obra quiere volver a dignificar la concepción cristiana sobre el matrimonio. Los esposos cristianos están llamados a la santidad, y precisamente viviendo las exigencias de este estado, sellado sacramentalmente por Cristo. El autor de la presente obra con rasgos firmes y una literatura densa, sabe darnos la teología y la mística del matrimonio, cuyo ejemplar maravilloso es el amor de Cristo por su Iglesia.

Quizá a alguno le parezcan fuertes estas páginas, que son tan exigentes en las obligaciones de colaboración generosa, física y moral, de los esposos como lo podría ser cualquier autor ascético hablándonos del dominio de los sentidos. Habrá quien crea demasiado sublime lo que aquí se le pide; y otros, en cambio, se extrañarán hasta que se hable de las intimidades matrimoniales. Cierto que algunas frases y detalles del original francés han sido suprimidas en la traducción española para que sirva el libro para todos los ambientes. Reconozcamos que el autor se mueve con maestría y dignidad en medio de los problemas matrimoniales. Y es que frente a

la desorientación que reina a este respecto; se impone volver el sentido cristiano a todo lo que importa el estado matrimonial. Es lo que con valentía y agudeza teológica hace el presente autor.

H. Rodríguez

NINO SALVANESCHI. *Para vivir unidos.* Trad. de F. APARICIO. Madrid, Studium, 1959. 14 x 20. 192 págs. 40 pts.

Con un estilo muy vivo y sugestivo el conocido autor de esta obra se ha propuesto crear una nota de optimismo y de fondo cristiano en las relaciones de los esposos cristianos. El amor conyugal es algo que se trabaja toda la vida y siempre se está en trance de adquirirlo.

Para el autor hay cuatro épocas bien diversas en estas relaciones. Una es la primaveral y exultante, en que el amor es fácil. Viene después la época de la floración en que los temperamentos se van revelando y se delinean los caracteres un poco distintos; es una época peligrosa, pues las pequeñas divergencias pueden llegar a acentuarse. Posteriormente viene el otoño, en que el amor consigue el equilibrio verdadero entre los sentidos y el corazón. Y, finalmente, la época de la vejez, tan frecuentemente temida, pero que el autor nos muestra como la edad más serena y feliz de la vida.

Todas sus observaciones están llenas de humanidad y buen sentido. Hay en todas ellas una preocupación porque la unión efectuada un día no se vea turbada por las pequeñas disensiones que pueden surgir y que, en lo aislado de la vida familiar, llegan a tomar formas de tempestades.

H. F.

ALBERT KRIEKEMANS. *Preparazione al matrimonio e alla famiglia.* Milán, Ed. Vita e Pensiero, 1959. 13 x 19. 188 págs. 700 l.

La obra presente de Kriekemans se caracteriza por la seriedad con que estudia el difícil problema de la educación sexual de los jóvenes. Ha consultado médicos y psicólogos y, recogiendo sus mejores aportaciones, ha escrito esta obra breve, pero que admira por su delicadeza y dignidad con que afronta los problemas. Sus soluciones son siempre plenamente cristianas y valientes.

La obra tiene dos partes bien diferentes. En la primera, procura dar a los jóvenes una noción muy equilibrada del amor humano y los prepara a una digna elección de su estado. La segunda, mira más bien al equilibrio y armonía dentro de la familia. Sin un auténtico amor entre los esposos no es posible la educación de los hijos. El padre y la madre deben contribuir con sus respectivas cualidades a esta difícil tarea. También se examinan el comportamiento entre los hijos y sus relaciones con otros miembros de la familia. En resumen, un libro muy bien pensado y que enseña algo frente a tanta literatura ñoña o positivamente mala sobre estas materias.

H. P.

LUIGI SCREMIN. *El vicio solitario.* Madrid, Ediciones Paulinas, 1959. 12 x 18. 175 págs.

El autor del presente estudio es un médico italiano y sus puntos de vista son también eminentemente médicos. Pero no se descuida el aspecto moral. Todo lo contrario, a lo largo de las páginas se encuentran hondas reflexiones morales sobre este mal, por lo cual la obra resulta también formativa. El primer capítulo está dedicado a exponer la malicia de este pecado, y en él se rechazan todos los atenuantes que se le han tratado de poner en nombre de una falsa ciencia. Se estudian también su difusión y sus causas. Sus observaciones médicas da la impresión que están muy fundadas en estadísticas reales y observaciones directas.

Toda la obra resulta, por consiguiente, altamente moral en sus puntos de vista. En algún punto, no obstante, nos parecen exageradas sus críticas como en sus invectivas contra Teilhard de Chardin.

H. P.

HENRI CAFFAREL. *Matrimonio. Nuevas perspectivas.* Barcelona, Editorial Litúrgica Española, 1959. 12'5 x 19. 410 págs.

Es un libro de sumo interés. Principalmente para los casados, pero también para todos los que quieren hacer una espiritualidad seglar.

Las nuevas perspectivas que anuncia el título están expuestas de una manera sugestiva y magistral. El matrimonio no es un juego. Es un sacramento y por eso mismo capaz de santificar y producir la gracia. Esto que, en teoría, lo saben muchos de nuestros cristianos lo olvidan con demasiada frecuencia en su vida diaria.

Este libro trata de hacer ver cómo todos los sucesos de la vida ordinaria pueden y deben contribuir a perfeccionarnos y llevarnos a Dios. Todos pueden llegar a la santidad, incluso los casados y también los padres de familias numerosas. Los que leen este libro verán qué caminos más anchos y qué horizontes tan insospechados se abren ante sus vidas. ¿Que es difícil todo eso? Conforme. También era difícil para Cristo cargar con la Cruz, y se dejó prender inmediatamente después de pedir a su Padre que le librara de aquel Cáliz.

Los padres y madres cristianos pueden santificarse en sus casas; en medio de los hijos, y también en la soledad y ausencia los que no se les dio, a pesar de sus deseos. Si muchos de nuestros matrimonios no se esfuerzan en santificarse es porque ni sospechan esta posibilidad dentro de su vida de hogar.

Este hueco en nuestra literatura de espiritualidad seglar puede llenarse, al menos en parte, por este libro que comentamos.

Está dividido en cuatro partes: I—El amor conyugal. Dedicada al estudio del amor que va a ser esa fuerza misteriosa que una a dos almas para toda la vida. II—Amor y sufrimiento. En el sufrimiento y en la entrega de sí mismo hasta dar la vida, está el máximo exponente del amor. III—El don de la vida. La paternidad y la maternidad vienen a ser la aureola que corona todas las ambiciones de los esposos. Se constituye la familia con

sus alegrías y sus preocupaciones. IV—Santidad en el matrimonio. Es la parte más intresante y la que puede ayudar más a la formación de ese mundo mejor que venimos buscando.

El capítulo último de esta parte «El deber de sentarse» acaso sea el que pueda hacer más bien a nuestros matrimonios si tienen la suficiente fuerza de voluntad para realizarlo con la regularidad que se exige y con toda sinceridad.

Va confirmado con una serie de testimonios de sumo interés que pueden servir de guía a todos los que quieran imitarlos.

En resumen. Un libro muy actual y muy interesante para todos los matrimonios que quieran vivir conscientes este sacramento.

J. A.

MARC ORAISON. *La unión de los esposos*. Traduc. de PEDRO MESEGUER S. I. (Colección «Psicología. Medicina. Pastoral», 17). Madrid, Edit. Razón y Fe, 1959. 20 x 14. 248 págs. 50 pts.

Como en todas las obras de este autor, hay aquí una profunda visión de la psicología humana y un análisis certero de todas las facetas que contribuyen a la unión psicológia de dos seres por el matrimonio. Se estudian los diversos aspectos de esa unión, que va desde lo biológico hasta la unión efectuada por los mismos fines del matrimonio.

Preocupado por esta visión unitiva del matrimonio cristiano, el autor sabe descartar todo factor que entorpezca esta lenta evolución desde el comienzo de la pubertad. La obra concluye con una visión realista de la educación moral y progresiva dentro de la misma vida conyugal

En la obra se han recogido también el texto castellano de la «Casti connubii» y diversos textos de Pío XII sobre moral matrimonial.

H. J.

ANDREAS SNOECK S. I. *Confesión y psicoanálisis*. Traduc. de CONST. RUIZ-GARRIDO. (Colec. «Psicología. Medicina. Pastoral», 19). Madrid, Edit. Razón y Fe, 1959. 20 x 14. 208 págs. 50 pts.

La seductora semejanza que existe entre la actuación del psiquiatra y la del sacerdote católico que administra un sacramento, que es también medicinal ha llevado a muchas interpolaciones francamente falsas. La actuación de ambos es completamente distinta, si bien el que ambos conozcan el campo del otro les ayudará mucho a dar eficacia a su obra. La presente obra deslinda muy bien estos dos campos para evitar confusiones que harían en definitiva mal al sujeto. Entre nosotros se desconoce mucho lo que es propiamente el «diálogo psicoanalítico» y la presente obra sabe dar un resumen certero, pues el P. Snoeck es un verdadero especialista en estas materias. Su tesis fundamental es que hay una gran divergencia entre ambos campos, que no excusa al sacerdote de servirse de las conclusiones ciertas del psicoanálisis como material secundario en su actuación.

En el presente volumen se ha recogido también un trabajo sobre «Culpa y neurosis» del P. Hollenbach, especialista en psicología profunda.

H. J.

ANTONIO ORBE, S. I. *Dios habla en el silencio.* (Biblioteca de espiritualidad). Madrid, Ed. Razón y Fe, 1959. 16 x 11. 308 págs. 52 pts.

El P. A. Orbe ha recogido en este libro algunas notas, que fueron el testamento espiritual de su hermano en la orden, el P. José Zameza, y las ha enmarcado en un libro de concepción propia, pero deudor a un modo de pensar y escribir, que pudiéramos llamar agustiniano. La obra tiene por objeto el descubrir un diálogo amistoso e íntimo entre Dios y el alma.

Desde las primeras páginas se aprecia una obra original y pensada. No es uno de esos libros que se escriben por compromiso o para llenar un deseo insatisfecho de publicidad. Consecuencia de ello es que tenemos una obra que se lee con gusto y provecho.

H. L.

JESUS BUJANDA, S. I. *El matrimonio y la Teología católica.* (Biblioteca de espiritualidad). Madrid, Ed. Razón y Fe, 1959. 17 x 11. 280 págs. 48 pts.

Es la obra de un teólogo, que conoce perfectamente estas cuestiones tanto en el aspecto moral como en el canónico y espiritual. En esta obra nos da un resumen de todos estos puntos, pero de un modo sencillo y con el deseo de ilustrar a todos aquellos que ignoran las principales leyes morales y canónicas respecto al matrimonio. El libro cumple muy bien su cometido pues a la claridad une la seguridad de todas sus afirmaciones.

H. L.

JESUS M.ª GRANERO, S. I. *Oración Evangélica.* (Biblioteca de espiritualidad). Madrid, Ed. Razón y Fe, 1959. 17 x 11. 1412 págs. 145 pts.

No hay meditación mejor que la que versa sobre los hechos y enseñanzas de Cristo a lo largo de su vida. A ello va dirigida toda la espiritualidad litúrgica y bíblica. Por esto en el presente libro se han ido escogiendo cada uno de estos pasos tal como están en los Evangelios y en torno a ellos se hacen unas breves consideraciones, que deben servir de guión para quien medite.

La obra, editada en papel biblia resulta muy manejable y su índice de materias y litúrgico la hace de un apreciable valor para quien quiera meditar en la vida de Cristo, que debiéramos ser todos los cristianos.

H. L.

PIERRE FAVRE. *Mémorial*. (Coll. Christus, 4). Traducido y comentado por M. DE CERTEAU, S. I. Bruges, Desclée de Brouwer, 1959. 13 x 20. 460 págs. 190 FB.

La obra del amigo y discípulo directo de S. Ignacio de Loyola es suficientemente conocida del público español para que necesitemos presentarla. Esta obra que fue un soliloquio con Dios, nos sirve hoy a maravilla para adentrarnos en la situación espiritual y apostólica de aquel primer grupo formado en torno a S. Ignacio.

La presente obra, editada con el cuidado y gusto habituales en esta editorial, tiene además un apreciable estudio sobre la persona y obra del autor del Memorial.

H. L.

A. DESQUEYRAT, S. I., *La crisis religiosa de los tiempos nuevos*. (Colección «Veritas et Justitia», 7). Bilbao, Desclée de Brouwer, 1959. 21 x 15. 319 págs.

S. S. Pío XII en su radiomensaje del 10 de Febrero de 1955 decía estas palabras: «Procurad determinar bien las necesidades, concretar bien las metas, calcular bien las fuerzas disponibles... y de todas se haga un empleo acomodado y racional».

Este es el objetivo que ha impulsado a gran número de estudiosos católicos de todos los países a la construcción de una sociología religiosa, hoy día todavía sin elaborar de un modo definitivo.

Un intento más en este sentido es la obra de A. Desqueyrat que edita Desclée de Brouwer.

En el examen de la crisis religiosa actual es una obra de grandes ambiciones. Pretende determinar los hechos, sus causas y los remedios. Añade una última parte dedicada a las perspectivas que se plantean.

En la determinación de los hechos estudia sus características tanto de orden cuantitativo como cualitativo. Cuando se trata de examinar un determinado estado de conciencia se expone uno al peligro de caer en un particularismo peligroso. En este peligro es en el que ha caído el autor en muchas ocasiones, lo cual hace que la obra pierda su vigencia en ambientes más amplios.

Cuando se trata de determinar las causas del fenómeno nos ofrece en algunas ocasiones unas explicaciones un tanto ingénuas y de dudoso valor.

En resumen: se trata de una obra en la cuál se pueden encontrar sugerencias interesantes y útil para conocer el estado religioso de Francia.

Fr. J. Sacristán, O. P.

JOSE LUIS MARTIN VIGIL. *En marcha, cristianos*. Barcelona, Editorial Juventud, S. A. 1960. 12 x 18. 191 págs. 60 pts.

El libro de José Luis Martín Vigil es uno de esos libros, que se leen con gusto. Es sencillo, estilo directo y sugestivo, de anécdota a punto y bien expuesta. El título es un acierto. Tan bien escogido como el de «Colección: Destino: Dios». Sin embargo no nos cuenta nada nuevo. Sus te-

mas, llamémoslos de autocrítica, han sido ya muy tratados. Sin embargo el modo de exposición lleva la fuerza y el fuego de todos los libros del autor. Y esto es lo que le salva de caer en un vulgar volver a repetir cosas ya dichas. Trata del problema de la fe —de la falta de fe; de la caridad —de la falta de caridad de los cristianos; de la justicia —falta de justicia de los católicos ricos; de las misiones —de la falta de espíritu misionero del cristiano de la calle... El libro es una crítica agradable que apunta hacia una auténtica reconstrucción del cristianismo de verdad. Lo malo es que después de leerlo digamos con cara seria: ¡Hay que ver lo mala que es la gente!, sin darnos cuenta de que gente lo somos nosotros, los lectores.

Fr. R. C.

Thomas J. M. Burke S. I. *María y el hombre moderno.* Traduc. de Julio Aguilar. Madrid, Studium, 1958. 14 x 20. 208 págs. 50 pts.

Esta obra nació con el interés de contribuír a que el año mariano tuviese una repercusión en el corazón del hombre moderno, tan alejado del verdadero contacto con la Virgen. Se han recogido en él una serie de trabajos de autores muy reconocidos sobre los aspectos de la Virgen Santísima, que pueden llamar la atención del hombre de nuestros días. Y así se habla de La Madre Admirable, del Significado de la Virgen en nuestra civilización, de María y la carne, del Mensaje de la Salette... Todos ellos son artículos sencillos y doctrinalmente muy seguros. Resultan, por tanto, muy aptos para el hombre de nuestro tiempo que no está preparado para leer otras obras de más altura teológica y sólo gusta de las cosas que le atañen inmediatamente.

H. J.

Felipe Ximenez de Sandoval. *La comunidad errante.* Madrid, Studium, 1959. 14 x 20. 446 págs. 95 pts.

De verdadera apopeya se puede calificar este libro, en el que se nos pinta de una manera emocionante la tragedia de unos frailes trapenses errantes por el mundo en busca de alguien que pudiera comprender el valor efectivo de su vida. Los frailes, que habían prometido a Dios retirarse para siempre del mundo se ven envueltos en un mundo que desea acabar con sus ideales. El protagonista de esta hermosa historia no es un solo héroe sino toda una comunidad que busca asilo por la Europa del siglo pasado. La historia de la Abadía española de Sta. Susana puede ser conocida en adelante por todos los españoles a través de este relato lleno de vida y emoción divina.

No se trata de una simple novela. Es una verdadera historia entresacada de los relatos de los mismos trapenses que la vivieron. El autor ha sabido darle un bello ropaje literario que la haga llegar al gran pueblo español, que no perderá nada conociendo la historia de estos monjes blan-

cos, cuyos sucesores son hoy los monjes de la Abadía navarra de Santa María la Real de la Oliva.

H. F.

MONS. ALBERTO GIOVANETTI. *Roma habla a la Iglesia del silencio.* Madrid, Studium, 1959. 14 x 20. 326 págs. 75 pts.

La historia íntima de la llamada Iglesia del silencio puede muy bien ser conocida a través de las palabras paternales que los pontífices Pío XII y Juan XXIII le han dirigido, conmovidos por su sufrimiento y llenos de nostalgia por esos hijos amadísimos con los que no se puede estar en un contacto íntimo.

El presente libro ha recogido todos los textos de estos dos pontífices referentes a cada uno de los países que están detras del telón de acero. Una breve introducción a cada país nos narra los hechos fundamentales de la tragedia de sus respectivas iglesias.

Una gran enseñanza se deduce de todo ello: nadie como los Sumos Pontífices ha estado solícito y ha seguido de cerca el sufrimiento de estos cristianos hermanos nuestros. Cada nuevo vejamen a estas ovejas de Cristo era inmediatamente denunciado por su pastor.

H. F.

PAULA HOESL. *Joven, ¿quieres enfrentarte con la vida?* Traduc. del P. FRANCISCO APARICIO, S. I. Madrid, Studium, 1959. 14 x 20. 168 págs. 34 pts.

Paula Hoesl, que ya empieza a ser conocida del lector español, es una verdadera apóstol de la juventud femenina. Sus grandes cualidades humanas le hacen ejercer un influjo grande en las jóvenes de todas las clases sociales. A todas les enseña a perfeccionarse dentro del destino propio de la mujer, a ser verdaderamente mujeres y cristianas. Sus ideas se desarrollan de un modo intuitivo y directo, pues están escritas a modo de diálogos con las jóvenes.

Su claridad de ideas, la nobleza de sus ideales, y su auténtico cristianismo hacen que sus libros sean muy recomendables para las jóvenes. Todos ellos se leen con gusto y dejan una verdadera paz en el lector.

H. F.

MONS. FULTON J. SHEEN. *Vida de Cristo.* Traducción de JUAN GODO COSTA. Barcelona, Herder, 1959. 12'4 x 20'2. 632 págs.

Decir que es una obra de Mons. Fulton J. Sheen es ya lo suficiente para calificarla de buena. Buena en su contenido y buena en exposición. Su fama mundial es por algo.

Hay muchas obras dedicadas a dar a conocer la vida de Nuestro Señor, con sugerencias que despiertan nuestro interés por ella; quizá ninguna tan completa, tan adaptada a nuestros días, tan capaz de despertar inquietudes, como ésta.

Es como un dráma de muchos actos en el que cada uno nos trae un mensaje , un rayo de luz, un aguijonazo que empuja. No sigue un orden cronológico, ni se detiene en precisiones exegéticas. Cristo es presentado como Salvador del mundo y Su Cruz como centro de la Redención. ¿Qué haremos con ese Cristo y con esa Cruz que se nos confía a los cristianos? A una cruz sin crucificado o a un crucificado sin cruz es a lo que se llega con suma facilidad y es a lo que han llegado los extremistas de nuestra hora.

«Como resultado de ello —del caos del mundo moderno— tenemos la cruz a la izquierda y Cristo a la derecha. Viene el comunismo y se apodera de la cruz, exenta de significado por sí sola; viene la civilización occidental postcristiana y escoje para sí al Cristo sin llagas...»

Esta Vida de Cristo está escrita con el estilo intuitivo, psicológico, ágil que sólo el «Obispo de la televisión» es capaz de lograr. Su lectura con ello, resulta grata e interesante; logrando así el propósito de despertar en nuestras conciencias nuestra única obligación.

TIHAMÉR TÓTH. *La Joven y Cristo.* (Colección Muchachas, III). 7.ª ed. española. Madrid, S. E. Atenas, 1959. 231 págs. 50 pts. *La Joven de porvenir.* (Colección Muchachas, IV). 7.ª ed. española. 210 págs. 50 pts.

Estas obras del célebre obispo húngaro ya son bastante conocidas del público español, como atestiguan sus muchas reediciones. Su lenguaje directo y la rapidez con que se suceden sus ejemplos e intuiciones dan eterna juventud a sus obras. En la primera de las obras que citamos se saben extraer con delicadeza los principales hechos de la vida de Cristo que tienen una enseñanza directa para una joven de nuestros días. En el segundo se intenta enfrentar a la joven con sus propios problemas y su porvenir enseñándola a reaccionar cristianamente ante las diversas situaciones de la vida.

Evidentemente que Mons. Tihamér escribía sus obras para un ambiente un poco distinto del nuestro y de ahí que muchas veces sus obras nos parezcan intranscendentales o cuando menos inadaptadas a nuestros problemas. Por ello alabamos los retoques que estas dos obritas han recibido al pasarlas a nuestro público para que consigan el fin educativo que se había propuesto su autor.

J. H.

P. MARIO CORTI S. I. *El negocio de todos.* (Colección Mundo mejor 14). Madrid, Euramérica. 175 págs. 40 pts.

El P. Corti ya conocido de los lectores españoles, expone en este libro las leyes del mayor negocio de todos los cristianos: la herencia divina. Son una serie de notas recogidas después de la muerte del P. Corti, escritas de un modo vivo e intuítivo para lograr la atención y la reflexión sobre este tema tan transcendental en la vida del cristiano. Los variados ejemplos, las imágenes y el mismo estilo hiriente, fuerzan al lector, aun al menos

preparado, a fijarse en el sustrato del libro: la importancia de vivir en gracia. El comparar esta vida a un negocio en el que hay crédito, deudas, facturas y hasta tristes quiebras hace que el tema altamente teológico de la gracia santificante pueda ser comprendido por cualquier cristiano. No otra cosa deseaba el alma apostólica del P. Corti.

H. J.

P. DE JAEGHER, S. J., *El Señor es mi alegría*. Traduc. del P. LUIS RAMIREZ, S. I. Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1959. 11'5 x 17. 244 págs.

Habíamos leído ya varias obras del P. Jaegher y nos habían gustado mucho. Por eso cogimos con gusto ésta, que sigue la misma línea de sus obras «La vida de identificación con Jesucristo» y «Confianza». La obra, que nos ocupa, es sencilla y llena de unción espiritual. En ella hay teología volcada hacia la práctica, teología que se ha hecho vida en un libro, que transmite a quien lo lee la alegría santa de los que saben que para ser alegre, auténticamente alegre, hay que ser auténticamente santo. Y el más santo el más alegre.

Esas son las ideas de un libro, que en su sencillez, nos transmite la alegría en que deben moverse los cristianos vivos por la gracia.

Fr. R. C.

JAMES BRODRICK, S. J., *San Francisco Javier*. Traduc. de MARIA DEL CAMINO HUICI DE REDON. Madrid, Espasa-Calpe, 1960. 15 x 23. 553 págs.

Una evocadora obra de la vida del Santo, escrita con una pluma que sabe sacar todo el juego a los acontecimientos haciendo ver en ellos la Providencia divina y al mismo tiempo la fe inquebrantable de un hombre cuya historia por lo agitada y sufrida, llama la atención de los hombres de nuestro tiempo de tal modo que hoy sigue siendo la figura preferida del alma inflamada de Cristo e incansable en la obra de llevar su nombre a todas partes.

La presente biografía, sin caer en un preciosismo histórico, tiene un gran valor documental, pero lo que más resalta es el buen tino del autor en saber escoger todos los detalles que nos pueden poner en contacto con el alma de S. Francisco Javier. Por lo demás, la presentación de la obra honra a la Editorial Espasa-Calpe y entra a formar parte en la sección de Grandes Biografías, que ya está tan acreditada en el público español.

J. F.

J. M.ª RIAZA, S. I., *El comienzo del mundo. Exposición a la luz de los avances científicos actuales*. Madrid, BAC, 1959. Págs. XXXVI-704. Pts. 105.

He aquí una obra estrictamente científica, que se lee siempre con singular interés y hasta con agrado, a no ser cuando la complejidad de algunas fórmulas matemáticas desconcierta al lector no especializado. Pero

aunque el profano y el simplemente aficionado se vean precisados a dar ciertos saltos, todos podrán obtener una información muy exacta y segura acerca de numerosos temas, así de cultura general como de otros muchos estrechamente ligados con profundas cuestiones filosóficas y teológicas. Mirada la obra con este criterio filosófico y teológico, quizá lo más importante que en ella se encuentra sea la exposición de los diversos procedimientos para determinar la antigüedad del universo o su comienzo. No puede uno menos de quedarse admirado ante la intrepidez del ingenio humano que se lanza a los espacios para dominar su sobrecogedora inmensidad y ponerla al servicio del hombre, o que penetra en lo más recóndito de la tierra, donde recoge los más ligeros indicios que puedan ponerle en la senda que conduce hasta su mismo principio.

El benéfico resultado de estos estudios científicos para facilitar la aceptación de la verdad revelada sobre la creación del mundo por Dios en el tiempo lo exponía así Pío XII en su célebre discurso de 22-XI-1951 ante la Pontificia Academia de Ciencias: «En realidad parece como si la ciencia moderna, saltando de un golpe millones de siglos, hubiera logrado hacerse testigo de aquel primordial «Fiat lux», cuando de la nada brotó, con la materia, un mar de luz y de radiaciones, mientras las partículas de los elementos químicos se separaron y se reunieron en millones de galaxias».

La obra lleva numerosos gráficos explicativos dentro del texto y veinte láminas al final. Contiene también tres apéndices, dos de ellos ordenados a explicar la cosmogonía bíblica; el tercero está integrado por la traducción castellana de tres discursos de Pío XII, dirigidos a la Pontificia Academia de Ciencias, en que se tocan diversos puntos relativos a los orígenes del universo.

Fr. A. Bandera, O. P.

Ernest Edward Reynolds: *Santo Tomás Moro*. Madrid. Patmos, 1959. 542 págs.

Se trata de la mejor biografía de Santo Tomás Moro aparecida hasta la fecha. Su autor, nacido en 1894 y convertido al catolicismo en 1943, es actualmente Editor General de Catholic Record Society. Realizó profundos estudios sobre la figura del Canciller Moro durante más de cuarenta años, leyendo todo cuanto se había escrito en torno a él. Fruto de estos estudios, realizados la mayor parte de ellos cuando era todavía protestante, es este hermoso trabajo que une a la documentación crítica más escrupulosa un estilo transparente y una unción religiosa que cautiva el alma del lector. La entereza del mártir de la fidelidad al Vicario de Cristo aparece en estas páginas en todo su relive y esplendor. Los datos que el autor aporta para la historia del cisma anglicano arrojan nueva luz para conocer ese período interesantísimo de la Inglaterra de Enrique VIII. Un libro francamente bueno, de los que vale la pena leer.

A. R. M.

VENERABLE JUAN DE PALAFOX: *El Pastor de Nochebuena.* (Colección Nebli). Madrid, Rialp, 1959. 234 págs.

La colección Nebli, de clásicos de la espiritualidad, acaba de enriquecerse con esta obra del Venerable Palafox, publicada con motivo del tercer centenario de su muerte. Es una de las mejores que brotaron de su fecunda pluma. Se trata de una exposición de los puntos fundamentales de la vida espiritual presentada en forma dialogada y personificando los protagonistas, a la manera de los autos sacramentales tan en boga en tiempos del Venerable. Es curioso oír hablar al Desengaño, al Amor propio, al Fervor, etc. etc. como si fueran personajes de carne y hueso como el Pastor que dirige el diálogo. La doctrina, envuelta en metáforas y alegorías, es siempre muy sana y edificante.

La presente edición va avalorada con un erudito prólogo del Dr. Lahiguera, obispo auxiliar de Madrid-Alcalá.

A. R. M.

S. BLANCO PIÑAN, PBTRO., *Alégrate por los hijos. Pío XII a las madres de familia.* Madrid, FAX, 1959. Págs. 236. 45 y 60 pts.

Esta obra reúne en un orden lógico las múltiples enseñanzas de Pío XII sobre la madre y sobre los deberes que dentro de la familia le incumben. Y en primer lugar, los deberes inherentes a la finalidad primaria del matrimonio, que es la procreación y educación de los hijos; cada una de estas dos partes del fin primario es en la actualidad rudamente combatida. Pío XII no se limita a recordar el mandamiento divino y los preceptos de ley natural sobre esta importante materia, sino que expone con gran celo pastoral y delicada unción todas las ventajas que el exacto cumplimiento del deber reporta a la familia. Siendo el matrimonio un sacramento es evidente que todas sus exigencias naturales quedan reforzadas y elevadas a un orden superior y que, en consecuencia, no puede quedar reducido a un simple medio de felicidad humana. —Un capítulo muy interesante es el dedicado a las relaciones de la madre con la servidumbre, problema sobre el que, incluso muchas madres cristianas no piensan lo que deberían.

Z.

JEAN GAILLARD, O. S. B.: *El misterio Pascual y su liturgia.* Versión de C. SANCHEZ, pbro. Barcelona, Editorial Litúrgica Española. 1959. 256 págs.

Una de las reformas de mayor transcendencia introducidas en el campo de la liturgia, durante el Pontificado de Pío XII, la constituye el nuevo *Ordo de la Semana Santa*, promulgado el 16 de noviembre de 1955 por la S. C. de Ritos, y que entró en vigor el 25 de marzo de 1956.

Entre los muchos comentarios que se publicaron para hacer llegar a conocimiento de los fieles esta extraordinaria innovación, destaca el libro que ahora presentamos a nuestros lectores y que es una traducción del original francés hecha por el Rvdo. D. Camilo Sánchez.

Su lectura ayudará a penetrar el sentido teológico de los ritos y de las

oraciones con que la liturgia romana celebra la *Semana Mayor* del año, y prestará una ayuda inestimable al cristiano que siga esas funciones solemnes con el Misal en la mano. También los sacerdotes encontrarán en él una fuente abundante de explicaciones para predicar a sus fieles; todos los que asistan a círculos de estudio, podrán servirse así mismo de este trabajo para exponer e ilustrar dicha doctrina a los demás participantes en la instructiva reunión.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

A. Koch S. I. y A. Sancho, Can. Mag. *Docete.* T. VIII: *La vida de perfección.* Barcelona, Herder, 1960. 14'4 x 22'2. 534 págs.

Con el presente volumen termina la publicación de esta obra, que tanto interés ha despertado en el clero español. Conocidas son sus cualidades de precisión, riqueza doctrinal y ordenada síntesis. Evidentemente que no todo está elaborado, pero sobre cualquiera de los puntos que trata puede organizarse en poco tiempo un trabajo personal que tiene las garantías de estar respaldado por un arsenal de doctrina cristiana.

En cuanto a la distribución del material y orden de la obra se aprecia el mismo criterio unificador de los demás temas. Este tomo, al igual que los otros tres últimos, ha sido redactado íntegramente por el Doctor A. Sancho por no haber aparecido todavía los correspondientes alemanes y urgir que el clero español tuviese completa esta obra. Esto se aprecia fácilmente en su lectura, pues abundan los ejemplos tomados de asuntos más cercanos a nosotros.

El volumen presente resulta por su temática un verdadero tratado de ascética y mística. Se estudian los problemas que más interesan en el desarrollo de la vida cristiana. Algunos temas son particularmente interesantes: el recogimiento, la lecura de la Biblia, la presencia de Dios... Acertadamente se recogen los puntos fundamentales de la mística cristiana: los dones del E. Santo, las virtudes teologales, el espíritu de piedad... Nos hubiera gustado ver algo sobre el modo de hacer oración y las diversas etapas de la vida mística.

Estos 899 puntos que comprende la obra total constituyen un verdadero tesoro para quien tenga que llevar la palabra divina a los fieles. La presentación de la obra tiene todas las garantías de claridad y seriedad que son habituales en esta editorial.

H. O.

P. Martin Corera. *En el corazón de la selva.* Zaragoza, «El Lábaro», 1959. 659 págs.

La presente obra nos presenta, con la viveza de un testigo presencial, la belleza agreste y selvática del Vicariato de San Gabriel del Marañón, confiado a los Padres Pasionistas. Sus largos años de apostolado en el corazón de aquellas tribus le permiten hablarnos de las costumbres, historia y origen, idioma etnografía y folklore de aquellos indígenas, dando a su

obra un alto valor científico, sin perder por ello su amenidad. Un hermoso libro para los amantes de la Iglesia misionera.

F. Z.

ANTONIO ORBE, S. J., *El Pan de Vida*. Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1959. 12'5 x 17'5. 453 págs.

Magníficas estas meditaciones del P. Antonio Orbe. La verdad es que uno siempre va con un poco de recelo a leer libros de meditaciones hechas. Y es que se nos tiene tan acostumbrados a meditaciones insulsas encuadernadas en tapas negras, escritas para cristianos y cristianas de tercera, que uno queda gratísimamente sorprendido ante un nuevo libro de meditaciones ágiles, modernas, profundamente teológicas, y tiernamente evangélicas. En el fondo el libro no es más que esto: Una penetración profunda en una de las más espléndidas escenas evangélicas. De ahí que aprovechada ésta teológica y literariamente haya resultado un estupendo libro de meditaciones sobre el discurso de Cafarnaúm. No dudamos de que quien lo lea volverá con gusto a aprovecharse de páginas tan espléndidamente teológicas y literarias.

R. C.

SATURNINO OSÉS, S. J., *Sed perfectos*. 3.ª ed., Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1959. 12'5 x 17'5. 542 págs.

El autor nos dice, apenas iniciado el prólogo, que no es un libro nuevo. Desde luego que es lo que uno se esperaba, y por eso uno queda un tanto desilusionado con la impresión de haber sido víctima de un engaño, pero cambia inmediatamente nuestra actitud al darnos cuenta de que nos encontrámos ante un tratado de vida espiritual hecho con lo mejor de un libro de fama mundial «Ejercicios de perfección y virtudes cristianas», del P. Alonso Rodríguez. La labor del P. Saturnino Osés ha consistido sencillamente en hacer del libro del P. Alonso Rodríguez un libro para cristianos seglares que quieran ser perfectos. Claro que para conseguir esto se ha tenido que adaptar un libro que en principio se escribió para la formación de los religiosos de la Compañía de Jesús. Por eso en este tratado se ha suprimido lo específico de los religiosos y se ha procurado quitar no pocas cosas secundarias o redundantes, buscando una más íntima adaptación al público seglar de hoy. Así pues, el libro no es más que «El ejercicio de perfección y virtudes cristianas del P. Alonso Rodríguez, S. J., un poco modernizado y adaptado a los seglares». La obra es excelente, pero exclusivamente ascética.

R. C.

Año Cristiano. Dirigido por LAMBERTO DE ECHEVERRIA, B. LLORCA, L. SALA BALUST y C. SANCHEZ ALISEDA. T. I: Enero-Marzo. 80-734 págs. 100 ptas.—T. II: Abril-Junio. 778 págs. 100 ptas.—T. III: Julio-Septiembre. 829 págs. 100 ptas.—T. IV: Octubre-Diciembre. 776 págs. 100 ptas. Madrid, BAC, 1959.

La idea del culto a los santos nace con la aparición de ellos mismos. Su personalidad arrastra y el alma encendida en vivos deseos de unión con Dios se acerca con gusto aquello que pueda ayudarle. Ya en las reuniones de las primeras comunidades cristianas era norma unir a la realización de los «misterios» la lectura o escuchar de viva voz las vidas de aquéllos que sobresalieron en la plenitud de la vida de Cristo... Era de gran valor formativo ver el ideal y después ver cómo lo habían llevado a la práctica «las grandes personalidades». Así surgen colecciones como «Actas de los Mártires», «Martirológio»... incluso ya en tiempos más largos aparecen libros enteros dedicados a narrar y comentar la vida de cada santo. Más tarde con las posibilidades de extensión, es copiosísima la hagiografía cristiana; siempre con la misma intención de presentar grandes ejemplares que muevan hacia la unión con Dios.

En nuestros tiempos, y concretamente en España, son clásicos ya ciertos años cristianos o santorales... Quizá ese clasicismo les haga *ahora* un poco pesados y desproporcionados... y ya se oía decir que hacía falta algo con la misma idea pero puesto en solfa. Pues, gracias a Dios y a la estupenda dirección y colaboración de este magnífico equipo de secerdotes españoles, ya lo tenemos en las manos.

Con buen estilo, ágil, sencillo, preciso, diciendo lo que se sabe y sin inventar lo que no se sabe, nos presentan a los santos con su personalidad propia; humana y divina; y en muchos casos la gran lucha llevada a cabo para conjugar la acción de Dios y la rebeldía de nuestra naturaleza.

Felicitamos a todos, a directores, a los colaboradores y a la editorial por este gran acierto; y deseamos, con ellos, que el contacto con las vidas de los santos sea útil a todos, en la gran utilidad de la santificación de cada uno.

Fr. Francisco María, O. P.

GILBERT L. ODDO, PH. D.; «... *Y volvieron al redil*». *La odisea de quince convertidos*. Traducido por DON JULIO AGUILAR, PBRO. Madrid, Studium, 1957. 14 x 20. 168 págs. 35 pts.

Una de las cosas más apasionantes desde el punto de vista humano y religioso es seguir las diveras rutas de las almas, camino de la fe católica tal como aparecen en tantos relatos de convertidos, sobre todo en estos últimos tiempos; el libro que presentamos nos recoge quince relatos de hombres de nuestros días que nos cuentan su alegría por haber encontrado al Señor. Son ingleses o germanos los que nos hablan en estos relatos y casi todos provienen del mundo protestante. De su lectura se sacan provechosas lecciones de táctica apostólica y pastoral de las conversiones. Es impresionante comprobar la formidable barrera de prejuicios que, a menudo, tiene aleja-

das de la Iglesia a muchas almas. Y es alentador constatar el anhelo de unidad que llena de nostalgia amplios sectores de hermanos separados.

RENE GILLY DE COLLIERS: *La Virgen habla al corazón.* Apariciones y mensajes. Traduc. del francés por el R. P. FRANCISCO APARICIO S. J. Madrid, Studium, 1957. 184 págs. 30 pts.

He aquí un libro lleno de interés. Estilo elegante y directo, pleno de evocaciones y sugerencias. Ocho apariciones de la Virgen —desde 1830 a 1933— bellamente situadas en su marco histórico y haciendonos ver la intención única en estos mensajes de la Madre: una llamada angustiosa al corazón de sus hijos, los hombres de hoy, envueltos en mil peligros de cuerpo y alma. Por las puertas del corazón —las de más fácil acceso al hombre de hoy— se ha introducido, dulcemente, la Madre de misericordia para llamar a sus hijos a la reconstrucción espiritual de sus vidas por la penitencia y la oración. Esta es la sustancia de los mensajes de María a nuestro siglo. El libro que presentamos nos lo viene a recordar con extremecedora urgencia, entre el temor y la esperanza.

JUAN FERRANDO. *La constitución española de 1812 en los comienzos del risorgimento.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Delegación de Roma. 124 págs.

En esta documentada monografía, el Dr. Ferrando pone de relieve el extraordinario influjo ideal y positivo ejercido por la constitución de Cádiz en los albores del gran movimiento que forjó la unidad nacional italiana. El estudio de las fuentes es serio y minucioso. El estilo, de gran sobriedad muy adaptado a la exposición histórico-crítica.

J. A: LL.

TOMAS ZAMARRIEGO, S. I. *Tipología sacerdotal en la novela contemporánea.* (Biblioteca de cuestiones actuales, 38), Madrid, Edit. Razón y Fe, 1959. 19 x 12. 160 págs. 35 pts.

Es una característica de la novela contemporánea su afán de adentrarse en la psicología del sacerdote, alma ciertamente llena de misterios que rayan con lo divino. Sacerdotes en las novelas los hubo siempre. Pero figuraban en ellas como tipos de una escala social no como seres cuya intimidad fuese de algún modo interesante al público. La obra «Bajo el sol de Satán» de Bernanos inauguró un tipo especial de novelas que se caracterizan por su interés por la psicología del sarcedote.

El autor de la presente obra ha limitado su estudio a las figuras de Bernanos, Mauriac y Gironella. Más que a la misión que nos traen estas figuras, el autor atiende a la construcción de los tipos, cuyos retazos se encuentran en sus novelas.

H. F.

S. Blanco Piñan, Presb.: *Sed fuertes*. Ediciones FAX. Madrid, 1959. 17 x 11. 192 págs. 40 pts.

Los libros de Salvador Piñán no necesitan presentación, sino agradecimiento por habernos sabido presentar ordenada y sistemáticamente las enseñanzas de Su Santidad Pío XII. El, desde hace tiempo, ha venido dándonos libros dedicados a las distintas profesiones (médicos, deportistas, educadores...), y a los distintos prototipos sociales (esposos, religiosos, aristócratas, patronos, sacerdotes...). Nuestra labor no puede ser de crítica, sino de sencillo y cordial agradecimiento.

R. C.

Manuel Revuelta Sañudo, *Enemigos de Cristo*: (Temas bíblicos, 1). Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 1959. 12 x 19. 440 págs.

Hénos ante un libro bueno, uno de esos libros que se leen con gusto, porque interesan. «Enemigos de Cristo» es sencillamente la Historia del Evangelio mirado por su reverso, la Historia del otro bando, del de enfrente de Cristo. Y esta Historia no es considerada aquí como un dato más de la historia de los hombres. Aunque sólo fuera esto ya sería interesante. Pero es algo más este libro. Porque es un libro que enseña los caminos que no llevan al Señor. Es algo así como una pequeña historia del fariseismo hasta los tiempos de Cristo, pero con miras a curar ese otro fariseismo que llega hasta nuestros dias. Porque el fariseismo es una actitud perenne. Por eso la historia de todos los caminos que separan del Señor (saduceos, escribas, fariseos, judaizantes...) es una historia que señala los caminos que llevan a Dios enseñándonos los que de El nos apartan.

Por otra parte el libro nos lleva al Evangelio, a leerle, y a comprenderle mejor. Es sencillamente un libro de vulgarización que ha conseguido su objeto: Hacernos comprender mejor al Cristo del Evangelio.

A. V.

Enrique Moyano, S. I. *Latín vital*. 2 tomos. Barcelona, Herder, 1960. 12'4 x 20. 158 y 187 págs. 52 pts.

Con la presente gramática latina se pretende cambiar los tradicionales métodos de aprendizaje de esta lengua por otros más intuitivos y vivos. El autor cree que es aplicable al latín el método que hoy se ha hecho ya frecuente para prender las lenguas modernas. A nosotros personalmente nos cuesta creer en la paridad de ambos casos. De todos modos auguramos éxito al autor de la presente gramática.

La presentación tipográfica de la Editorial Herder es bajo todos los aspectos excelente y muy bien cuidada, como es costumbre en esta Editorial.

A. O.

P. ANGELUS WALZ, O. P., *Wahrheitskünder. Die Dominikaner in Geschichte und Gegenwart.* Essen, Ludgerus-Verlag, 1960. 12 x 18'5. 188 págs.

Con mucha alegría hemos leído las presentes páginas del P. Walz contándonos con la maestría y sinceridad que le son tan peculiares la historia de la Orden Dominicana a lo largo de 750 años. Nuestro agradecimiento en este caso al P. Walz es grande pues no contábamos con una verdadera historia, que fuese asequible al gran público deseoso de enterarse en poco tiempo de los hechos más sobresalientes de esta historia y conocer las figuras más relevantes que esta Orden dio a la Iglesia.

A. O.

MONS. TIHAMER TOTH. *Energía y pureza.* (Colección Jóvenes). Madrid, Sociedad de Educación «Atenas», 1960. 16 x 22. 216 págs. 50 pts.

BENITO MORAL Y F. FERNANDEZ, S. M. *Para ti, muchacho.* (Colección Jóvenes). Madrid, Sociedad de Educación «Atenas», 1960. 16 x 22. 200 págs. 50 pts.

Aunque de un estilo literario distinto, por estar escritos en épocas bien distintas, estas dos obras destinadas a nuestra juventud coinciden en las ideas fundamentales de la pedagogía juvenil y en los lemas que se deben proponer a todo joven.

La visión del mundo es optimista, como es peculiar de la juventud y los horizontes que en estas obras se les abren son acentuadamente positivos: la vida de la gracia, el amor a la Virgen, la educación de los sentimientos y la nobleza humana.

En suma, se trata de libros de un valor positivo y recomendables a nuestros jóvenes. La presentación está hecha con gusto y resulta atrayente.

L. H.

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS: *La Iglesia ante el cine,* Madrid, ABC del cine, 1958. 10'5 x 15. 203 págs.

Recoge los documentos emanados de la Santa Sede desde 1912 a 1958. Su utilidad no necesita ser destacada. Constituye un magnífico instrumento de estudio y de trabajo para aficionados y profesionales que encuentran reunidas y al alcance de la mano todas las manifestaciones de la Iglesia en torno al séptimo arte.

Nos limitamos a señalar los defectos de la edición en orden a que la obra sea mejorada en futuras ediciones:

Los subtitulos y epígrafes de los documentos más extensos han sido inexplicablemente suprimidos, con lo cual su lectura resulta más laboriosa y difícil.

No se hace ninguna indicación sobre la distinta importancia de cada documento, sobre su valor, sentido, etc.; tal orientación, dada por ejemplo, en el indice general, sería sumamente útil para el manejo de la obra.

El índice de materias es muy incompleto; el editor debiera trabajarlo con mayor cuidado y esfuerzo, ya que es ésta, junto a la breve introducción, su única labor personal, aparte de la tarea material de coleccionar los documentos.

Finalmente, la edición ha sido poco cuidada en su aspecto tipográfico. La impresión es francamente deficiente y abundan las erratas (importantes a veces, como en la pág. 107 donde se dice «movilísimo» en vez de «nobilísimo»).

Fr. F. A.

A. Garmendia de Otaola: *Estética y Etica del cine.* Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1959. 15 x 21. 322 págs.

Las 124 primeras páginas del libro constituyen un estudio teórico sobre la problemática central que el hecho cinematográfico presenta al hombre, más aún: al cristiano. Cinco capítulos dedicados a los siguientes temas: cap. 1, Cine y Literatura; cap. 2, Etética del cine; cap. 3, Etica del cine; cap. 4, El film ideal (texto de los dos discursos de Pío XII sobre el film ideal); cap. 5, Análisis del film.

Las ortas 200 págs. contienen, distribuído en tres capítulos, diverso material de estudio o consulta. Fichas filmográficas para cineforums sobre ocho películas (cap. 6); fragmentos de los guiones técnicos de otros seis films (cap. 7); y el guión técnico completo de la película «Jeromín» (cap. 8).

Se trata de un libro de iniciación, en el que serían deseables coherencia y claridad. Los breves capítulos dedicados al estudio teórico del cine son con frecuencia confusos. Confusos en la exposición del pensamiento, e incluso en la disposición tipográfica de los epígrafes. Esto resta muchos méritos a un estudio somero y superficial, cuya utilidad sólo puede ser iniciar a los aficionados en el conocimiento del cine. Coherencia y claridad son indispensables atributos de cualquier intento didáctico.

Por lo demás, tampoco se ha tratado cada tema proporcionalmente a su importancia. Vaya como ejemplo que de las tres páginas (44-47) dedicadas al estudio de la banda sonora, sólo cuatro líneas son para los efectos especiales («ruidos» les llama el autor) mientras todo el resto es dedicado a la palabra y la música.

En cuanto al material de trabajo ofrecido en los tres últimos capítulos, sería deseable un criterio selectivo mejor, sobre todo por lo que se refiere a los guiones técnicos.

Fr. F. A.

José Zameza, S. I. *Una Virgen apóstol, según las exigencias de nuestra época.* 2.ª edición. Bérriz «Angeles de las Misiones». 1959. 14 x 20. 400 págs.

La personalidad extraordinaria de la Rvma. Madre Margarita M. López de Maturana, fundadora del Instituto de las Mercedarias Misioneras de Bérriz, cobra singular relieve al ser tratada por el famoso misionólogo

Padre Zameza, que a su cariño al tema, une un profundo conocimiento de la intimidad de aquella gran alma, a la que trató repetidamente. Un precioso libro, magníficamente editado, que nos da a conocer una de las almas más bellas de nuestro tiempo, que llevó hasta sus últimas consecuencias su ardiente amor a la santa Iglesia.

Fr. F. Z.

MICHEL QUOIST. *Réussir*. (Coll. Spiritualité, 14). París, Les Editions Ouvrieres, 1960. 14 x 19'5. 220 págs. 4'80 NF.

Este libro está escrito al modo de sugerencias, pero no desarticuladas y desvinculadas unas de otras. Cada capítulo comienza con su exergo que da explicación de lo que se intenta, y luego sigue una clara línea esquemática que termina siempre por poner al hombre ante Cristo mismo.

Tiene este libro cuatro partes: La primera estudia al *Hombre*, y le enseña a ser dueño y señor de sí mismo, o sea a triunfar plenamente sobre sí. La segunda estudia y analiza *la vida del hombre*, siendo para nuestro gusto la parte más interesante y sugestiva. Coloca al hombre ante sus obligaciones, comenzando por la principal de aceptarse tal como es, y terminando por un maravilloso capítulo sobre la fidelidad al instante presente. La tercera parte enfrenta al *Hombre con los otros*, enseñando a vencer al egoísmo en todas las manifestaciones. Y el libro termina en la parte dedicada a *La vida en Cristo*, en que, después de haber mostrado las posibilidades que representa el verlo todo con los ojos de la fe, nos enseña que el único modo de amar verdaderamente a Dios es hacerlo con el mismo Corazón de Jesucristo.

En conjunto el libro nos parece muy sugestivo, muy adaptado a los jóvenes, muy atrayente, y pensamos que todos pueden encontrar en él, no sólo enseñanzas, que parece tener un sentido peyorativo, sino también una verdadera ayuda en esta ascensión que todos tenemos emprendida hacia Dios.

R. M.

OTROS LIBROS RECIBIDOS

DESCLEE DE BROUWER. Tercio Ortíz de Zárate, 5. Bilbao.

P. MONIER, S. I., *El sermón de la montaña.* 157 págs.

MARQUETTE UNIVERSITY PRESS. 1131 W. Wisconsin Avenue. Milwaukee, 3.

VICTOR M. HAMM, Ph. D. Lamguage, truth and Poetry. 1960. 11'5 x 18. 78 págs.

MENSAJERO DEL CORAZON DE JESUS. Apartado 73. Bilbao.

A. GARMENDIA, S. I., *Educación cinematográfica.* Guía práctica para cines y cine-clubs. 212 págs.

L. CARRAU, S. I., *Memento del educador de almas.* 144 págs.

M. IRAOLA, S. I., *Meditaciones para los que no meditan.* 254 págs.

M.ª JUANA MENDES, *El santo Padre Cruz.* 408 págs.

F. J. LUCAS, S. I., *Diálogo con Cristo.* 306 págs.

JOSE M.ª SAENZ DE TEJADA, S. I., *Ramillete y mes del Sdo. Corazón de* 94 págs.

RAMON GABIÑA, S. I., *Esquemas litúrgicos.* 104 págs.

JAVIER BARCON, *Aprende a orar.* 126 págs.

A. DUTIL, *Tu Misa y tu vida.* 32 págs.

JOSE M.ª SAENZ DE TEJADA, S. I., *Ramillete y mes del Sdo. Corazón de Jesús.* 64 págs.

MANUEL MARIN TRIANA, *Remanso de peregrinos. Meditaciones íntimas.* 235 págs.

JOAQUIN M. FUSTER MORELL, S. I., *Tu vida tiene sentido.* 38 págs.

L. A. SOBREROCA, *Inquietudes y realidades sociales.* 151 págs.

SOCIEDAD DE EDUCACION «ATENAS». Mayor, 81. Madrid.

ANDRES-AVELINO ESTEBAN ROMERO, *La familia, templo, escuela, hogar.* 45 págs.

STUDIUM. Bailén, 19. Madrid.

LUIS SPIEDELBERG, *Dios guarde al Papa.* 120 págs. 38 ptas.

MARCOS ORAISON, *Medicina y curanderos.* Trad. de A. Alvarez Linera. 124 págs. 35 ptas.

SUBIRANA. Puertaferrisa, 14. Barcelona.

LUISA GUARNERO, *El misterio del amor. Instrucciones para una adolescente del siglo XX.* 164 págs.

OBRAS ENVIADAS POR SUS AUTORES:

J. C. BACALA, *The professionalization of nursing*. Manila, University of Santo Tomás. 154 págs.

BRIVA MIRABENT, *Colegio episcopal e Iglesia particular*. Seminario de Barcelona. 71 págs.

CASTIELLA, *Tricentenario de la paz de los Pirineos*. 21 págs.

DOMINGUEZ, OLEGARIO, *La unidad, exigencia íntima de la Iglesia*. Bérriz. 47 págs.

FERNANDEZ MORO, *Sigaro y el rapto de Opeshi. Madrid*. 154 págs.

HERNANDEZ MARTIN, *Biblia y arqueología*. Seminario de Córdoba. 58 págs.

MARRERO, VICENTE, *El Cristo de Unamuno*. Madrid, Ed. Rialp, 1960. 277 págs.

MORALI, CARLO, *Aspetti metafisici e funcionali della coscienza umana di Cristo*. Roma, Università Lateranense, 1960. 30 págs.

RODRIGUEZ BACHILLER, *El ente, Dios y el existencialismo*. Madrid, Pueyo, 1959. 88 págs.

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P.

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus

Salmanticae, 10-V-1959

Depósito Legal: S. 29.

IMP. "CALATRAVA"-SALAMANCA
LIBREROS. 13 TELÉF. 4118

En el IV Centenario de la muerte de los insignes teólogos dominicos, Fray Domingo de Soto y Fray Melchor Cano